umière & vie

178

la royauté dans la bible

paul beauchamp
jacques cazeaux
pierre gibert
corinne lanoir
étienne nodet
thomas römer

paraît
cinq fois
par an

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, la revue LUMIÈRE ET VIE poursuit un objectif d'information et de formation qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Le comité d'élaboration, composé par cooptation et interconfessionnel, est responsable de l'orientation de la revue et du choix des cinq thèmes annuels. Il élit le comité de rédaction et le directeur. Dominicains et Dominicaines constituent un tiers des membres des deux comités.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1986

176 La dimension spirituelle
177 Aux portes de l'Eglise, les pauvres
178 La royauté dans la Bible
179 La mort, et après ?
180 Temps et lieux du magistère ecclésial

---

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a

tél. 78-42-66-83

lumière & vie

tome XXXV — septembre 1986 — n° 178

sommaire

la royauté dans la bible

---

les livres

un repère essentiel

La royauté dans l'ancien Israël détourne l'attention, semble-t-il, des problèmes de l'heure et même du terrain habituel de la théologie chrétienne. Reste à savoir s'il ne faut pas payer le prix de ce double éloignement, dans le temps et dans l'espace, pour revenir avec un regard plus averti à l'actualité : par exemple, aux rapports complexes de l'Etat juif moderne avec la monarchie biblique qui inspire directement certains courants politico-religieux. Quant aux chrétiens, ils n'hésiteront pas à reconnaître l'utilité de ce détour pour parvenir à une juste compréhension de la thématique royale dans le Nouveau Testament et pour résister, avec les armes de l'intelligence, à des dérives constantiniennes ou théocratiques qui ne sont pas forcément révolues.

Ce cahier prend le temps de s'approcher d'une époque d'environ cinq siècles à travers les écrits qui la relatent, mais il n'en suit pas les péripéties selon la chronologie, ce qui se trouve aisément ailleurs. Deux périodes sont étudiées de plus près : le début de la royauté l'est sous plusieurs angles parce que cette instauration pose des questions fondamentales qui seront récurrentes. La seconde, la période intertestamentaire, ne relève pas de la même séquence historique : la lignée davidique s'est perdue depuis longtemps et le contexte international réduit les rois à la condition de vassaux ; mais son intérêt vient de son instabilité même, génératrice de toute une fermentation d'où émergeront les caractéristiques du judaïsme rabbinique. Et elle est évidemment la toile de fond politique et religieuse de la naissance du christianisme.

Au cours des six articles, le propos est de faire ressortir la signification de cette phase monarchique qui étonne par le contraste entre la brièveté de son apogée et la permanence de son pouvoir

symbolique, entre ses échecs répétés aboutissant à un effondrement et son exaltation eschatologique. En réalité, le fait royal ne livre son sens qu'une fois resitué à l'intérieur du fait biblique dans sa dimension historique, littéraire et religieuse.

Le débat de fond précède le premier acte : pour le peuple de Yahvé, quel est le sens de la demande d'avoir un roi « comme les autres nations » ? La suite ne fera qu'orchestrer la question en introduisant les thèmes de l'alliance, de l'élection, de la promesse, de la bénédiction, au gré des événements, puisque la fragilité de ce petit royaume l'expose constamment à la dépendance, à la banalisation ou à la dispersion. Dès lors, le roi dont la fonction est de négocier et d'être médiateur entre Israël et les puissances environnantes voit se dresser devant lui la figure du prophète, mémoire de la rupture de l'Exode et de la Loi, médiateur entre Yahvé et son peuple. Mais si c'est là une originalité de la situation des rois d'Israël, il en est une autre, non moins instructive : leur histoire est devenue Ecriture.

L'importance décisive du fait royal tient en effet à sa relation étroite avec la genèse de la Bible : celle-ci a commencé de prendre forme au temps de la monarchie, alors qu'un ensemble de conditions indispensables au passage à l'écrit était réuni. Ultérieurement, les relectures du passé d'Israël jusqu'aux origines et les projections vers l'avenir que prophètes, sages et historiographes ont faites à la lumière de la royauté et de sa chute ont investi cette période du rôle de repère essentiel pour saisir les rapports du peuple juif avec Dieu et avec le monde. Le fait royal n'est donc pas qu'un épisode dans une série, mais un moment-clé de la constitution de la conscience croyante. Il a aidé à rassembler les éléments épars d'une histoire au sens caché ; il a permis

d'accéder à une écriture de cette histoire qui est inséparablement narrative et prescriptive, sapientielle et prophétique ; enfin, le fait royal a indiqué un dépassement possible de l'horizon historique parce que les médiations dont il est le cœur font le lien entre le Dieu créateur et libérateur et le Messie-Roi du dernier jour.

L'Ecriture a ainsi instauré une figure royale aux capacités de représentation et d'interprétation de plus en plus riches, pointant vers des archétypes (David, Moïse, Abraham, Adam), mais aussi vers Dieu lui-même ou vers tout un chacun, ouvrant le messianisme à sa double virtualité, du côté du singulier (l'unique élu) et du pluriel (un peuple d'élus). Si les tensions à l'œuvre dans cette figure se résolvent en Jésus, crucifié sous l'écriteau « Roi des Juifs », cet accomplissement est tout autant un renversement. Pour la tradition johannique surtout, l'usage ironique du titre de roi et la subversion des valeurs attachées à sa fonction indiquent que la reprise chrétienne s'en sert comme d'un réactif pour rendre compte d'une expérience qui est fondatrice d'un tout autre royaume. Comment le Nazaréen venu du dehors de la Judée, puis rejeté et exécuté hors de Jérusalem, porterait-il l'investiture royale qui habilite à instaurer la paix en Israël et parmi les nations ? Comment, sinon en se tenant si près de la Parole originelle, celle qui éclaire toute l'histoire et toute l'Ecriture, qu'il peut la recueillir en lui entièrement et la délivrer une fois pour toutes, déchirant le voile et abolissant les frontières. Chaque homme est alors appelé à recevoir de lui le nom nouveau qui le fait entrer dans un peuple de rois.

Ont collaboré à ce numéro

Paul BEAUCHAMP, jésuite, professeur d'exégèse biblique à la Faculté de théologie du Centre Sèvres, Paris

Jacques CAZEAUX, directeur de recherche au C.N.R.S., Lyon

Pierre GIBERT, jésuite, professeur d'exégèse à la Faculté de théologie, Lyon

Corinne LANOIR, pour le « Groupe de la Cafetière », Montbéliard

Etienne NODET, dominicain de l'Ecole biblique de Jérusalem, responsable du Centre d'études juives de Ratisbonne

Thomas ROEMER, assistant d'Ancien Testament à l'Université de Genève

la quête de la royauté

Avant d'entrer dans les analyses proprement exégétiques et historiques, cet article proposé en ouverture veut permettre aux lecteurs non spécialistes de se familiariser avec la période des débuts de la monarchie en Israël et de se reconnaître dans une approche qui ne met pas en œuvre une méthode « scientifique ». Il émane d'un groupe qui pratique une lecture plurielle et interdisciplinaire de textes bibliques et autres, sans exclure que ceux-ci soient interrogés dans une certaine perspective actualisante.

L'ensemble ici considéré est délimité par les récits relatant les quatre premières accessions au trône, qui se trouvent dans les livres des Juges, *de* Samuel *et des* Rois. *L'attention se porte d'abord sur le phénomène frappant des répétitions d'une histoire à l'autre, pour mieux faire apparaître ensuite les décalages et les modifications qui, en faisant bouger la trame, lui donnent tout son relief et orientent le regard du lecteur ; on est alors amené à poser à ces textes des questions sur leur conception du pouvoir et sur leur idée de Dieu et à faire ainsi ressortir leur permanente actualité.*

Lorsqu'on lit les livres de *Samuel* et des *Rois* qui racontent l'histoire de la royauté en Israël, on est pris d'une sorte de vertige : vertige devant la foule des acteurs, devant la complexité des situations décrites, devant l'abondance des événements rapportés. On se demande aussi qui a eu l'idée de recueillir tous les éléments qui composent cette histoire, à quel moment et dans quel but.

Le parcours que nous proposons ne cherche pas à calmer ce vertige ni à répondre à toutes les questions qui assaillent le lecteur. Ayant fait l'objet d'un travail de groupe, il se présente comme une lecture globale, qui ne vise pas à faire l'exégèse de tel ou tel passage et qui prend les textes en l'état, sans se poser la question de leur origine, du moins dans un premier temps. Le corpus que nous avons choisi est celui de l'instauration de la royauté : comment ces livres racontent-ils l'arrivée au pouvoir des premiers rois en Israël, Saül, David et Salomon ? Nous y avons ajouté une tentative antérieure, celle d'Abimélek, qui demeure le tout premier récit d'accession au trône, même si elle est rapportée comme un échec.

En étudiant ces quatre récits, nous avons remarqué que certains éléments se retrouvaient de l'un à l'autre, que les répétitions étaient nombreuses, sans doute pas fortuites ; il fallait s'interroger à leur propos. Nous nous

sommes aussi demandé si les événements tels qu'ils étaient racontés pouvaient fournir des pistes de réflexion pour éclairer aujourd'hui le problème du pouvoir, de sa légitimation, et ses rapports avec la religion.

I

une histoire qui se répète

Les quatre premiers récits d'accession à la royauté sont racontés en Jg 9 pour Abimélek, 1S 8-12 pour Saül, 1S 16 (à 31) et 2S 1-5 pour David, 2S 12 (à 20) et 1R 1-4 pour Salomon. En ce qui concerne David et Salomon, il est assez difficile de délimiter précisément où s'arrête l'accès au pouvoir et où commence le règne proprement dit. Une première lecture permet de relever un certain nombre de constantes entre tous ces textes.

le lieu d'origine

Dans les quatre histoires, la première mention du protagoniste fait allusion à ses origines géographiques : Abimélek va à Sichem, ville de sa mère, il est donc à moitié Cananéen ; Saül parcourt le pays de Benjamin, son territoire. à la recherche d'ânesses : il est donc du Nord ; c'est à Bethléem que Samuel va voir Jessé pour oindre David, qui est du Sud ; quant à Salomon, il a pour première caractéristique d'être le fils de Bethsabée, ex-femme d'Urie le Hittite, et de naître à Jérusalem. Chacun commence ainsi par être situé géographiquement, en un lieu de référence d'où part son histoire : les rois d'Israël n'arrivent pas d'ailleurs, de nulle part ou de n'importe où.

les concurrents

Dans chaque cas, parvenir à la royauté implique l'élimination physique d'autres prétendants, parfois nombreux. Devenir roi signifie écarter des concurrents. A cette lutte se superpose parfois la vieille rivalité entre le frère cadet et le frère aîné (vieille parce qu'elle remonte à Caïn et Abel) qui ne profite jamais à l'aîné ou à celui qui est le mieux placé au départ pour gagner. C'est ainsi qu'Abimélek, fils d'une concubine, doit éliminer ses 70 demi-frères ; il n'en tue que 69, car le plus petit, Yotam, réussit à échapper au massacre en se cachant. Saül, « *de la plus petite famille du plus petit clan d'Israël* » (1S 9,21), ne semble pas avoir de concurrents familiaux, mais il doit affronter Samuel dont les fils déclarés incompétents seront supplantés par lui (1S 8-9). David, le plus jeune choisi parmi huit frères, a pour rivaux les trois fils de Saül, Jonathan, Abinadab et Melki-

chouar, tués par les Philistins à Guilboa (1S 31), et Ishboshet, fils de Jonathan, tué par des chefs de bande de David (2S 4). Salomon a pour rivaux ses demi-frères : Amnon, tué par Absalon (2S 12), Absalon, tué par Joab (2S 18), et Adonias, tué sur l'ordre de Salomon (1 R 2).

des ennemis et des partisans

Ces concurrents directs ne sont pas les seuls ennemis contre lesquels le roi doit lutter. Mais parallèlement, chacun a son clan de partisans. Les rois ne sont donc pas des hommes seuls, au-dessus de la mêlée ; ils appartiennent à des réseaux complexes, en constante évolution, avec des jeux d'influence et de pouvoir entre des groupes d'opposants et de partisans qui mènent leurs intrigues et n'hésitent pas à changer de camp parfois.

Pour Abimélek, par exemple, dans une première période, ses oncles maternels et les notables de Sichem comptent parmi ses alliés, avec Zéboul, le gouverneur de la ville ; puis ils lui retirent leur soutien et deviennent ses adversaires, avec Yotam et Gaal. Pour Saül, en plus des « vauriens » qui se moquent de lui (1S 10,27), les Philistins sont ses ennemis jurés et Samuel ne parle généralement pas en sa faveur ; on mentionne pourtant l'existence d'une troupe de partisans (1S 10,26) et Abner, le chef de son armée, semble un appui sûr (1S 14,50). En revanche, Saül et Abner s'opposent à David, au moins au début (le changement se fait entre 1S 18,9 et 1S 24,18 sv.). Le prophète Natan fait aussi partie de ce camp (2S 12). David a cependant de nombreux partisans : Jonathan, Samuel, Abimélek, Gad, Abiatar, Joab, Avner, fils du chef de l'armée de Saül. Or, on retrouvera Abiatar parmi les ennemis de Salomon (1R 1) avec Joab, Chimei et d'autres qui se manifesteront plus tard (1R 11) ; mais Salomon est soutenu par Natan et Bethsabée.

le mode de désignation royale

Il existe une autre donnée qui est commune aux quatre scénarios : dans chacun, le protagoniste doit se faire reconnaître comme roi, ce qui nécessite toujours plusieurs récits.

Abimélek conclut un marché avec les notables, puis il est proclamé par une assemblée qui est constituée essentiellement par les propriétaires de Sichem (Jg 9,6). Saül est désigné de différentes façons : oint par le prophète Samuel (1S 10,1 sv.), choisi par tirage au sort (1S 10,17 sv.), élu par le peuple convoqué à Guilgal (1S 18, 12-15). David est également oint par Samuel (1S 16), reconnu par Juda avec qui il fait alliance (2S 2), puis oint par les anciens d'Israël avec qui il fait alliance au nom de toutes les tribus

(2S 5, 1-5). Salomon, quant à lui, est désigné par David sous la pression du parti formé autour de Natan et de Bethsabée ; il est alors oint par le prêtre Sadoq et acclamé par le peuple (1R 1,32 sv.).

les discours anti-royalistes

Dans chaque récit d'accession à la royauté, un opposant se lève pour faire un discours condamnant violemment le principe de la monarchie ou la personne du roi dans ses agissements : Yotam proclame la fable des arbres qui se cherchent un roi, du haut du mont Garizim ; Samuel, à plusieurs reprises, met en garde le peuple contre les méfaits de la monarchie (1S 8, 10-18 ; 12) et condamne Saül (1S 15 et 28). Natan se fait porte-parole de la colère de Yahvé contre David (2S 12) et c'est Yahvé lui-même qui annonce à Salomon qu'il va arracher le royaume à son fils parce que l'Alliance n'a pas été respectée ; ces paroles seront reprises ensuite par le prophète Ahiyya de Silo à l'endroit de Jéroboam.

On peut donc suivre ces thèmes à travers les quatre épisodes et les voir constituer une sorte de trame sur laquelle chaque récit brode son histoire, insistant sur certains éléments, en atténuant d'autres, créant du sens par les effets de parallélisme, d'opposition ou de décalage obtenus sur cette structure de base. Si on poursuivait ce repérage, on constaterait sans doute qu'un schéma comparable est utilisé pour raconter la fin de chaque épisode ou le lancement d'autres histoires, en mettant en place des éléments différents : par exemple, les motifs de la chute, les interventions des femmes, le rôle des faits de guerre, les circonstances de la mort du roi, etc.

Dans la mesure où elle permet de mieux mesurer les modifications et les glissements qui distinguent un texte de l'autre, cette structure répétitive peut être considérée comme ce qui assure la dynamique dans l'écriture de l'histoire des rois : ses effets de parallélisme rappellent l'existence de modèles, de constantes, de repères ; ses variations créent le mouvement en faisant ressortir la singularité de chaque texte, comme nous allons le voir.

II

---

une histoire qui bouge

Dans les limites de cette lecture cursive, nous nous contentons de relever quelques points qui nous ont paru significatifs, en suivant l'ordre d'exposition précédent.

Pour *l'origine géographique*, la caractéristique d'Abimélek est d'être à moitié étranger par rapport à Israël : faut-il compter ce fait parmi les raisons de sa défaite ? Saül est du Nord et David du Sud, l'un et l'autre parvenant malgré tout à faire l'unité des deux parties du royaume ; mais le problème ne sera jamais réglé au fond puisque, dès la fin du règne de Salomon, la division surviendra et s'installera comme un état de fait. Il serait instructif de faire l'inventaire des lieux importants auxquels chacun s'est rattaché d'une manière ou d'une autre durant son règne. Notons seulement que, dans les récits d'accession au pouvoir, Jérusalem n'apparaît que très tardivement parmi les préoccupations des prétendants.

Quant aux *concurrents*, leur élimination par intrigues et assassinats semble constituer un moyen « normal » d'accéder au trône. Cependant l'histoire de Saül révèle un fonctionnement très particulier sur ce point : en effet, les rivaux du roi sont Yahvé et Samuel ; ce sont eux, et non des frères, qui sont en mesure de prendre la place. On peut alors se demander si c'est parce que Saül s'affronte à des concurrents inéliminables qu'il se montre incapable d'assurer à sa descendance la conservation du pouvoir monarchique. On a déjà signalé que des clans s'opposent pour asseoir leur leader sur le trône ; certains échouent, d'autres réussissent. Mais ce qui est remarquable, c'est l'intervention active des prophètes dans ces clans, leurs prises de parti pour ou contre Saül, David ou Salomon [1]. Abimélek est le seul à ne pas compter de prophète dans son entourage : cette absence lui serait-elle fatale ? Sans soutien prophétique, un prétendant à la royauté ne parviendrait-il jamais à ses fins ?

La question revient avec insistance quand on aborde *le mode de désignation* des rois : Abimélek est le seul à ne pas être oint par un prophète ; Saül et David le seront par Samuel ; Salomon, en présence du prophète Natan, le sera par le prêtre Sadoq, ce qui ajoute un élément nouveau, inconnu des autres rites d'intronisation. Dans le cas de Saül, le récit donne l'impression d'une désignation très laborieuse : elle est racontée trois fois, de trois manières différentes, voire plus ou moins contradictoires, en l'espace de deux chapitres (1S 10-11) : que penser d'un choix par tirage au sort où celui qui est désigné et dont on nous dit qu'il dépasse tout le peuple de la tête et des épaules reste introuvable parce qu'il est parti se cacher

1. On peut lire à ce sujet B. R. WILSON, **Prophecy and society in Ancient Israël** (Fortress Press, 1980). Cet ouvrage renouvelle la question en tentant de décrire la différence entre prophétie du Nord et prophétie du Sud au moyen de l'analyse sociologique combinée avec l'approche historique classique.

près des bagages ? Cette présentation en triptyque donne nettement l'impression qu'elle vise autant à contester qu'à confirmer le destin royal de Saül. La désignation de David se déroule dans un contexte moins polémique, bien qu'elle passe par une procédure en deux étapes : l'alliance avec Juda, puis avec Israël. Seul Salomon semble réunir le consensus maximum, ou presque, puisque, malgré le complot d'Adonias, il est oint par un prêtre, accompagné d'un prophète (qui ne procède pas à l'onction, à la différence de Saül et de David), et qu'il est immédiatement acclamé par le peuple.

Ces variations sont confirmées par la manière dont sont présentés tour à tour *les discours anti-royalistes.* Contre Abimélek qui, nous l'avons dit, ne compte pas de prophète dans son entourage pour dénoncer le pouvoir monarchique (c'est généralement à lui que revient cette tâche), son jeune demi-frère Yotam remplit ce rôle, sans que cette opposition idéologique semble se concrétiser par la suite. Saül est très abondamment servi par Samuel qui exprime quatre fois son désaccord, d'abord avec le principe d'avoir un autre roi que Yahvé en Israël, ensuite avec le comportement de Saül. David se fait admonester par Natan qui prendra le parti de Salomon, tandis que ce dernier a la particularité d'être le seul de ces premiers rois à être dispensé d'intermédiaire et à s'entendre désapprouvé et condamné par Yahvé directement.

L'histoire ne se reproduit donc pas identiquement pour chacun des quatre rois ; elle est racontée de telle sorte que sont mis en relief des circonstances singulières, des événements significatifs. Ce sont ces insistances qui nous amènent, lecteurs actuels de ces textes, à un certain nombre de réflexions.

III

une histoire qui interroge

A la simple lecture, ces textes manifestent que l'histoire de l'accession au trône se raconte en Israël aussi bien du point de vue de la contestation de la monarchie que du point de vue de son exaltation. Dès lors, la question surgit inévitablement : que signifie écrire une histoire de la royauté en insistant sur la présence en elle des germes de sa propre contradiction ? Pourquoi rapporter le geste d'un Samuel qui oint Saül, tout en réaffirmant que le seul roi d'Israël est Yahvé ?

Si on s'appuie sur les résultats de l'exégèse historico-critique, on sait que les livres qui relatent la période monarchique ont été écrits beaucoup plus tard ; c'est au moment où la royauté n'a plus cours depuis longtemps qu'on se met à en retracer les péripéties, comme si elle représentait un projet pour l'avenir, alors qu'elle n'a plus de présent. Est-ce à dire qu'on ne peut avoir la royauté comme projet que lorsque le roi est mort ?

le pouvoir et le peuple

Transposée en termes actuels, une autre question que soulève ces textes pourrait s'énoncer ainsi : l'installation d'une monarchie ou d'un pouvoir fort est-elle le résultat du désir de puissance d'une famille, d'un groupe, d'un peuple, ou est-elle une sorte de mal nécessaire, la conséquence inéluctable d'un processus historique qui tend à concentrer de plus en plus de pouvoirs dans les mains d'une seule ou de quelques personnes ?

Nous avons noté qu'au fil des chapitres, l'histoire bougeait. Le problème serait alors de savoir s'il y a un sens à ce mouvement et, si oui, lequel. Par exemple, pourquoi un peuple n'a-t-il pas besoin de roi à une époque et en a-t-il besoin à une autre ? Les réponses sont sans doute multiples et complexes. Faut-il dire qu'il n'en éprouve pas le besoin aussi longtemps qu'il n'a pas encore conscience d'avoir une identité nationale ou, au contraire, parce qu'il est en train de perdre sa conscience de peuple ? Quoi qu'il en soit, la problématique de la royauté est inséparable de celle du peuple, car il ne peut y avoir de roi sans un peuple qui soit prêt à l'accepter ou qui le réclame, comme le montre l'histoire d'Abimélek porté au pouvoir, puis abandonné par les Sichémites. Dans cette perspective actualisante, on peut aussi poser la question autrement : dans quelle mesure le peuple est-il complice de la légitimation du pouvoir qu'il soutient ou subit ? Quelles stratégies met-il en place en vue de devenir de plus en plus responsable ? Lesquelles tendent plutôt à le déresponsabiliser ? Ici naît une question encore plus fondamentale : pour les auteurs bibliques et pour nous lecteurs, qu'est-ce que le peuple ?

le pouvoir et la religion

D'autres thèmes de réflexion surgissent à la lecture de ces récits. Il est fréquent d'y voir Yahvé cautionner un choix, désigner ou imposer un roi, en contester un autre, refuser à un troisième le droit de continuer à régner ; il arrive aussi qu'il ne dise rien. Ces variations et cette mobilité conduisent à se demander quelle religion, quelle image de Dieu sont

permises par ce type de pouvoir et, inversement, quelle conception du pouvoir permet ce type de religion. Il n'est évidemment pas possible de répondre en quelques lignes, mais on peut se risquer à proposer deux pistes en termes négatifs. Il y a certainement une forme de pouvoir qui est incompatible avec la religion ici décrite : c'est le pouvoir « pur et dur », absolu, fondé sur l'élimination de toute contestation, de toute dissidence, qui se maintient par contrainte, élimine les marginaux et oblige à l'unanimisme. De même, une forme de religion est inconciliable avec l'exercice du pouvoir tel qu'il apparaît dans ces livres : une religion « pure et dure », elle aussi, où il n'y a pas de place pour des remises en cause, une religion sans malaise, sans doute, sans droit à l'erreur, celle qui présente un Dieu omnipotent qui envahit tout le champ de l'existence personnelle et collective. Cette image de Dieu est très différente de celle qui se dégage des récits d'instauration de la royauté : Yahvé s'y manifeste par la parole, par le débat toujours ouvert entre lui et son peuple, et il est aussi capable d'exprimer sa puissance dans l'échec. C'est un Dieu grâce auquel ceux qui ont affaire à lui ne sont pas condamnés à réussir, à être performants, pour employer un mot à la mode.

Ces quelques ébauches de réflexion, nées au gré de notre lecture, restent à élaborer, ne serait-ce qu'en les passant au crible d'autres méthodes. Plus modeste, notre intention était de montrer que les livres bibliques qu'on appelle historiques sont loin d'avoir dit leur dernier mot aux lecteurs d'aujourd'hui.

Pour le groupe de la Cafetière

corinne lanoir

L'arrière-plan historique international de la royauté israélienne entre le VIIe et le VIe siècle avant J.-C. a été retracé par **Henri Cazelles** dans LUMIERE ET VIE 165, **Jérémie, la passion du prophète**, pp. 5-18.

le mouvement deutéronomiste face à la royauté : monarchistes ou anarchistes ?

Dans sa tentative d'expliquer la catastrophe de l'exil, l'historiographie deutéronomiste prête une attention toute particulière à la monarchie. Elle retrace le chemin de cette institution depuis ses débuts jusqu'à sa fin, en gardant envers elle une attitude délibérément ambiguë, parce que, pour ces rédacteurs, la royauté est une institution tout à fait humaine qui ne porte aucune garantie de salut. Quand des emprunts sont faits à l'idéologie royale ambiante du Proche Orient ancien, notamment en ce qui concerne la promesse d'une dynastie éternelle à David, ces éléments empruntés finissent toujours par être transformés. Le critère selon lequel les rois d'Israël et de Juda seront jugés est celui de l'orthodoxie cultuelle, telle qu'elle est définie dans le livre du Deutéronome. *Et comme il n'y a que trois rois qui répondent à ces critères, la royauté disparaîtra avec l'exil. C'est alors qu'une nouvelle époque va commencer : celle de la diaspora et de la* Golah.

L'an 586 avant J.-C. marque une date décisive pour l'histoire du peuple hébreu : une partie de la population du royaume de Juda, « l'intelligentsia », est déportée à Babylone ; Juda perd définitivement son autonomie et devient province babylonienne [1]. On comprend facilement que cet événement provoqua une crise de l'identité nationale et religieuse : « Israël » avait été privé de tout ce qui était à l'époque constitutif d'un peuple, — le pays, le temple et le roi [2]. Et le Dieu national Yhwh n'était-il pas vaincu par les dieux des occupants ? Est-ce que la catastrophe de l'exil n'était pas le signe évident de la faiblesse du Dieu d'Israël ? Sinon, pourquoi serait-elle arrivée ?

1. Une première déportation a déjà eu lieu en 597. C'est à ce moment que le roi Yoyakin fut emmené à Babylone. Pour une brève présentation du contexte historique, cf. A. LEMAIRE, **Histoire du peuple hébreu**, Paris, PUF, 1981, pp. 59-69.
2. « Israël » est employé ici dans le sens « idéologique » qu'a reçu le terme à l'époque postexilique. D'abord, il désigne le royaume du Nord ; après 722, c'est le royaume de Juda qui revendique ce titre ; à l'époque postexilique, c'est la *Golah* (les anciens exilés) qui se considère comme le vrai Israël. Cf. à ce sujet, B. J. DIEBNER, « Gottesdienst », **TRE** XIV, pp. 5-28, surtout p. 24.

l'historiographie deutéronomiste : explication d'une catastrophe

Pour répondre à ces questions, un groupe d'intellectuels, peut-être des scribes, influencés par les traditions prophétiques (notamment par le prophète Osée), se met à rédiger la première « histoire d'Israël », de la sortie d'Egypte jusqu'à la chute du royaume de Juda. L'exégèse moderne appelle ces « historiens » les *deutéronomistes* (*dtr*), car leurs préoccupations théologiques se trouvent condensées dans le livre du *Deutéronome*[3]. Leur intention n'est pas d'écrire une histoire objective, neutre — un but qui restera d'ailleurs toujours illusoire —, mais d'expliquer la catastrophe : l'historiographie deutéronomiste montrera que c'est par la seule faute du peuple et de ses responsables que la situation actuelle d'exil et de dévastation est advenue. Elle n'est rien d'autre que la conséquence d'une constante désobéissance envers Yhwh et ses commandements. La puissance de Yhwh n'est nullement atteinte par ces événements désastreux pour Israël, bien au contraire : il en est l'auteur. En ce sens, l'œuvre deutéronomiste est une grande théodicée, terme que l'on ne traduit qu'imparfaitement par « justification des actes divins ». Pour arriver à leur fin, qui est beaucoup plus qu'un simple constat de l'échec, ces rédacteurs jettent un regard lucide sur les institutions d'Israël, et notamment sur la royauté[4].

I

une histoire des institutions

L'histoire d'Israël, telle qu'elle est présentée du *Deutéronome* jusqu'au *deuxième livre des Rois*, est subdivisée par les rédacteurs en trois grandes époques, chacune étant caractérisée par sa propre « institution »[5] :

— l'époque des « origines » (désert et prise de possession du pays), caractérisée par les « fondateurs » Moïse et Josué, ayant comme institution les « anciens »,

3. Pour un survol de la discussion exégétique actuelle sur ce point, cf. T. ROEMER, « Israël et son histoire d'après l'historiographie deutéronomiste », **Etudes théologiques et religieuses** 61, 1986, pp. 1-19.
4. M. NOTH, l'inventeur de la théorie de l'historiographie *dtr*, soutenait la thèse du constat de l'échec.
5. Ces livres n'ont pas été entièrement écrits par les *dtr*, qui ont utilisé des traditions et des matériaux anciens.

— l'époque des juges (après l'installation dans le pays), caractérisée par des leaders charismatiques appelés directement par Yhwh, qui se termine avec le ministère de Samuel selon la conception deutéronomiste.

La fin de ces deux époques est chaque fois marquée par un grand discours d'adieu (Jos 23, 1S 12).

— l'époque des rois : l'institution de la royauté occupe la plus grande place dans cette historiographie (1S 8 ; 2R 25) et, comme nous le verrons maintenant, elle est déjà thématisée dès le début de l'histoire d'Israël.

la royauté et le « temps des origines »

Le *Deutéronome* se présente comme un grand discours de Moïse à la veille de l'entrée en terre promise, donnant les indications pour la future vie dans le pays. A côté de Moïse apparaissent les anciens comme représentants du peuple et dotés d'autorité : « *Moïse, avec les anciens d'Israël, donna au peuple cet ordre : "Gardez tout le commandement que je vous donne aujourd'hui"* » (Dt 27,1). Notons en passant que la situation fictive de ce livre s'applique bien et fort à propos à un public « exilé » : on était hors du pays et on espérait y entrer (= y retourner). Nous savons bien que l'institution des anciens a joué un rôle important au moment de l'exil (cf. Ez 8,1 ; 20,1.3, etc.). Donc le discours mosaïque avec les lois qui y sont promulguées n'est pas en premier lieu un témoignage historique, mais un appel qui s'adresse à des destinataires « d'après 586 », en les identifiant à la génération des origines. Sous cet angle, la loi concernant le roi (Dt 17, 14-20) prend toute son actualité. Cette prescription fonctionne presque comme un programme quant à la conception deutéronomiste de la monarchie, car elle prélude à des textes importants traitant de la royauté. Voyons cela en détail :

— Dt 17, 14 : « *Quand tu seras entré dans le pays... et quand tu diras : "Je voudrais établir à ma tête un roi comme toutes les nations qui m'entourent"* ». Cette demande réapparaît presque mot à mot quand les anciens (!) disent à Samuel : « *Maintenant donc, donne-nous un roi pour nous juger comme toutes les nations* » (1S 8,5).

— Dt 17,15 : « *Celui que tu établiras à ta tête devra absolument être un roi choisi par Yhwh, ton Dieu.* » On trouve ici une allusion au récit où le premier roi est désigné par le sort : « *Samuel dit à tout le peuple : "Avez-vous vu celui qu'a choisi Yhwh ?"* » (1S 10,24). On peut aussi penser à l'élection de David qui jouera un rôle considérable pour l'histoire deutéronomiste de la monarchie (2S 6,21).

— Dt 17,16 : « *Seulement, il ne devra pas... faire retourner le peuple en Egypte... puisque Yhwh vous a dit : " Non, vous ne retournerez plus par cette route ".* » La parole de Yhwh citée ici n'est plus attestée dans le reste de l'Ancien Testament. Un retour en Egypte serait l'annulation de l'histoire de Yhwh avec son peuple (Dt 28,68), puisque c'est la sortie d'Egypte qui est pour les rédacteurs l'événement fondateur de l'identité d'Israël. La dernière faute des rois du royaume du Nord qui provoquera sa fin sera justement la tentative de chercher secours politique en Egypte (2R 17,4). Et après la chute du royaume de Juda nous trouvons également la descente en Egypte : « *Tout le peuple, petits et grands,... se mirent en route et partirent en Egypte* » (2R 25,26).

— Dt 17,16 : « *Il ne devra pas non plus avoir un grand nombre de femmes et dévoyer son cœur.* » Ce verset va réapparaître comme une des critiques principales faites au règne de Salomon : « *Le roi Salomon aima de nombreuses femmes étrangères... Ses femmes détournèrent son cœur* » (1R 11,1-3).

— Dt 17, 18-20 : « *Et quand il sera monté sur son trône royal, il écrira pour lui-même dans un livre une copie de cette loi... Il la lira tous les jours de sa vie, pour apprendre à craindre Yhwh, son Dieu, en gardant, pour les mettre en pratique, toutes les paroles de cette loi.* » Nous avons ici, en dernier, le point central de cette conception de la royauté : comme le roi se trouve dans une relation spéciale avec Dieu (Yhwh est « son Dieu » : en cela les deutéronomistes sont tributaires de l'idéologie royale courante dans le Proche Orient ancien), son devoir principal consiste dans le respect et dans l'application de la loi deutéronomique. On verra que tous les rois recevront de bonnes ou de mauvaises notes d'après ce critère.

Tous les commentateurs s'accordent à dire que cette « loi royale » n'est pas une unité littéraire. Les rédacteurs auraient retravaillé un texte plus ancien, en ajoutant notamment les versets 16 et 18-20 [6]. Mais, même s'ils ont utilisé un document plus ancien, cela veut dire qu'il convenait à leur façon d'introduire l'institution de la monarchie. D'après ce texte, mis dans la bouche de Moïse, il est difficile de dire si l'attitude deutéronomiste envers la monarchie est positive ou négative ; en revanche, il est clair que celle-ci va occuper une place importante dans l'histoire d'Israël. Dès que le peuple sera entré dans le pays, la question de la royauté se posera de nouveau.

6. Cf. A. D. H. MAYES, **Deuteronomy** (NCBC), Grand Rapids, Eerdmans Publ., 1981, pp. 269-274.

la royauté et le temps des juges

La présentation deutéronomiste de l'époque des juges commence avec la mort de la génération de Josué (Jg 2,6 sv.). C'est une conception cyclique de l'histoire : Israël abandonne Yhwh pour servir d'autres dieux. Yhwh, dans sa colère, livre son peuple aux mains de ses ennemis. Israël crie vers Yhwh, Yhwh prend pitié et envoie un « juge », qui délivre les Israélites qui reviennent vers leur Dieu. Mais après la mort du juge, le même scénario recommence. L'institution des juges (dont nous ne connaissons pas vraiment le fonctionnement historique) se caractérise par deux faits : il n'existe pas de continuité automatique, et c'est sur la seule initiative de Yhwh qu'interviennent les juges. Il y a donc là un fort élément d'instabilité et d'insécurité. Aussi les Israélites envisagent-ils une institution plus sûre, la royauté.

Ils proposent au juge Gédéon : « *Sois notre souverain, toi-même, puis ton fils, puis le fils de ton fils* ». Mais la réponse de Gédéon est claire : « *Ce n'est pas moi qui serai votre souverain, ni mon fils. Que Yhwh soit votre souverain* » (Jg 8,22-23). Son fils Abimélek, en revanche, ne l'entend pas de cette oreille [7]. Il fait tuer ses frères et se proclame roi de Sichem (Jg 9). Mais le plus petit, Yotam, peut s'échapper et raconte aux habitants de Sichem sa fameuse fable, héritée des anciennes traditions antimonarchiques, dont le message est très clair : ce ne sont que des incapables, des bons à rien qui aspirent à la monarchie (Jg 9, 7-15) [8]. La suite du récit confirme cette idée : la royauté d'Abimélek se termine vite et d'une façon peu glorieuse.

Le verdict contre la monarchie, auquel s'associe la rédaction deutéronomiste dans le *livre des Juges*, semble donc assez évident. On est d'autant plus étonné de trouver dans les cinq derniers chapitres le refrain qui conclura également tout le livre : « *En ces jours-là il n'y avait pas de roi en Israël. Chacun faisait ce qui lui plaisait* ». Ce verset présente l'époque des juges comme l'anarchie totale, état dont la seule issue serait la monarchie. Il y a de fortes présomptions pour que Jg 17-19 (ainsi que 1,1 - 2,5) aient été ajoutés seulement *après* l'édition de l'école deutéronomiste [9].

7. D'après le texte actuel, Abimélek, fils de Yeroubaal, est le fils de Gédéon, car Yeroubaal et Gédéon sont identifiés en Jg 6, 32.
8. Sur les traditions antimonarchiques de l'ancien Israël, cf. le livre remarquable de F. CRÜSEMANN, **Der Widerstand gegen das Königtum** (WMANT 49), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1978.
9. Les arguments en faveur de cette thèse sont présentés par A. D. H. MAYES, **Judges** (Old Testament Guides), Sheffield, JSOT Press, 1985, pp. 14-16.

Mais cela ne change guère le problème, car les récits relatant la naissance de la monarchie, rassemblés et rédigés par cette école, sont loin d'être unanimes à ce sujet.

II

la naissance de la monarchie

La naissance de la royauté en Israël est traitée par l'historiographie deutéronomiste d'une manière très explicite (à la différence des *livres des Chroniques*). Nous trouvons cinq récits qui donnent des explications différentes, voire contradictoires, pour ce fait (1S 8-12).

cinq récits contrastés

En 1S 8, la raison pour laquelle les anciens demandent à Samuel un roi relève de la politique intérieure : ses fils sont indignes de le remplacer (v. 1-5). La réaction de Samuel (et de Yhwh) est comparable à celle de Gédéon en Jg 8 : un roi humain en Israël est considéré comme un affront contre Yhwh, car c'est lui le souverain de son peuple (v. 7). La description de la monarchie que Samuel expose ensuite à ses compatriotes porte également un regard très critique sur cette institution, mais il est d'ordre plutôt social [10] : le leitmotiv des versets 11 - 18 est le verbe « prendre ». En effet, un roi prendra tout : les biens, les enfants et même la liberté du peuple entier.

Après cette ouverture doublement hostile au régime monarchique, suit un récit presque idyllique qui, avec certains traits de conte de fées, raconte comment Saül, parti pour chercher des ânesses perdues, trouve par l'intermédiaire de Samuel la royauté (1S 9,1 - 10,16). Ni Saül ni la monarchie en général n'apparaissent ici sous un aspect négatif.

Avec 1S 10, 17-27 la perspective change de nouveau. Ici la rédaction a réuni deux autres traditions d'après lesquelles Saül devient roi soit par tirage au sort, soit à cause de sa grande taille (par décision d'un oracle ?). Le v. 19 reprend le point de vue du ch. 8 : « *Et vous, aujourd'hui vous avez rejeté votre Dieu..., vous lui avez dit : "Tu nous donneras un roi".* » Samuel rappelle au peuple le droit royal, déjà exposé en Dt 17 (c'est une technique typique de cette école de lier ainsi les époques différentes).

10. Ici la rédaction *dtr* a très probablement retravaillé une tradition ancienne, cf. F. CRÜSEMANN, **op. cit.**

Malgré les aspects critiques, le refus de la royauté n'est pas catégorique, car finalement c'est Yhwh lui-même qui choisit le premier roi d'Israël (v. 23-24) et ceux qui s'opposent à ce nouveau roi sont traités de vauriens (v. 27).

D'après 1S 11, l'institution de la royauté s'impose pour Israël à cause de la menace des ennemis de l'extérieur (cf. en sens contraire 1S 8 !). C'est après sa victoire contre les Ammonites que Saül est proclamé roi — sur l'initiative de Samuel [11] !

Le « testament de Samuel » termine la présentation deutéronomiste des origines de la monarchie israélite (1S 12). Dans un *flash back*, le dernier juge rappelle les bienfaits de Yhwh et l'ingratitude constante du peuple depuis l'Egypte jusqu'à l'attaque des Ammonites, événement relaté dans le chapitre précédent (cf. 11, 6-12).

Mais le regard porté sur la demande d'un roi est très différent de celui que relate le ch. 11 ; il rejoint l'attitude exprimée dans les ch. 8 et 10,17 sv. : « *Mais quand vous avez vu que Nahasch, le roi des fils d'Ammon venait vous attaquer, vous m'avez dit : " Non, c'est un roi qui régnera sur nous ". Et pourtant Yhwh, votre Dieu, est votre roi* (1S 12,12) ». On insiste longuement sur le mal qu'a commis Israël en demandant un roi (v. 17) et, pour la première fois, c'est le peuple même qui reconnaît son erreur : « *A tous nos péchés, nous avons ajouté le tort de demander pour nous un roi* » (v. 19). Pourtant Yhwh a accepté la nouvelle institution et, par la bouche de Samuel, les deutéronomistes précisent à quelles conditions elle sera vivable : peuple et roi doivent servir et craindre Dieu et se comporter selon ses ordres, c'est-à-dire reconnaître que Yhwh reste le seul souverain sur Israël (v. 14). Le dernier verset de 1S 12 indique ce qui arrivera en cas de non-respect de ces stipulations ; on pourrait dire : ce qui *est arrivé* ; car 1 S 12,25 reflète, sous forme de prospective, la situation actuelle des destinataires de l'historiographie deutéronomiste : « *Si vous faites le mal, vous serez anéantis, vous et votre roi* ».

une institution forcément ambiguë

Comment résumer la façon dont cette historiographie relate les débuts de la royauté ? Ce n'est pas chose facile. Pourquoi trouvons-nous côte à côte des récits portant des jugements tellement différents sur cette institution ? Certains exégètes ont voulu résoudre ce problème en postulant

11. Le texte actuel parle d'un « renouvellement » de la royauté pour concilier les traditions différentes.

deux auteurs avec des tendances plutôt opposées : le premier (DtrH, l'« historien ») serait favorable à la monarchie, tandis que les textes critiques envers elle seraient à attribuer à un second (DtrN, le « nomiste »)[12]. Mais cette solution ne me semble guère convaincante.

Même si l'historiographie de cette école est un travail collectif, ses options théologiques sont partout ailleurs cohérentes. Essayons plutôt d'interpréter la tension à l'intérieur de 1S 8-12 comme quelque chose de voulu. En portant l'attention sur la composition de ces chapitres, on se rend compte qu'elle est le fruit d'un travail systématique :

1 S 8	1 S 9,1-10,16	1 S 10,17 sv.	1 S 11	1 S 12
—	+	—	+	—

Des passages entièrement positifs sont encadrés par des textes qui font ressortir les aspects négatifs de la royauté. Par cette technique d'encadrement, la position des rédacteurs se fait jour : la royauté est une institution humaine, elle est donc forcément ambiguë ; elle est tolérée par Dieu, mais elle ne donne nullement une garantie de salut[13]. Nous sommes loin ici de l'idéologie royale ambiante, telle qu'elle est attestée pour Israël dans les « psaumes royaux » (Ps 2 ; 72 ; 110 ; etc.), d'après laquelle le roi, doté de tout pouvoir, est fils de Dieu et par conséquent porteur de justice et de prospérité. Pourtant cette idéologie royale a été également utilisée par l'école deutéronomiste...

III

le roi david et la dynastie éternelle

« *Devant toi, ta maison et ta royauté seront à jamais stables, ton trône à jamais affermi* » (2S 7,16). Ainsi se termine la réponse de Yhwh au projet de David de lui bâtir un temple : ce n'est pas David qui va construire une maison pour Dieu, c'est Dieu qui va construire une maison, c'est-à-dire une dynastie, pour David. L'édition de 2S 7 fait de David le roi par

12. Cf. surtout T. VEIJOLA, **Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie**, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1977.
13. Cf. à ce propos H. J. BOECKER, **Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des 1. Samuelbuches** (WMANT 31), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1969.

excellence[14]. A certains égards ce texte rappelle l'idéologie royale (l'adoption du successeur de David par Dieu, la dynastie éternelle) qui était absente en 1S 8-12. Est-ce la preuve de l'incohérence de l'œuvre deutéronomiste ? La seul possibilité d'y voir clair est d'analyser la fonction de 2S 7 dans son contexte actuel.

david, le « moïse de la royauté »

David est le seul roi auquel la rédaction accorde le titre de « serviteur de Yhwh » (v. 8). Ainsi elle le place au même niveau que Moïse et Josué pour lesquels cette appellation est également utilisée. Comme ceux-ci étaient les chefs exemplaires des temps des origines, ainsi David devient maintenant le roi exemplaire. En effet, Salomon et ses successeurs en Juda seront jugés par des formules stéréotypées les comparant à David (cf. 1R 11,6.13 ; 15,11 ; 2R 14,3 ; 16,2 ; 22,3, etc.).

L'élection de David est ensuite utilisée pour expliquer le fait que le royaume de Juda a existé si longtemps malgré la désobéissance de la plupart de ses rois : « *Mais Yhwh ne voulait pas détruire Juda à cause de David, son serviteur* » (2R 8,19 ; cf. également 19,34 ; 20,6). Sur ce plan, il joue également le même rôle que Moïse au temps des origines : c'est à cause de l'intervention de Moïse qu'Israël n'est pas exterminé définitivement dans le désert (Dt 9 ; cf. Nb 14 ; Ex 32).

Notons enfin un troisième parallèle entre Moïse et David : comme Moïse n'a pas pu entrer en terre promise, David n'a pas pu construire le temple. L'entrée en Canaan et la construction du temple jouent, en effet, des rôles comparables dans cette historiographie.

david, un « anti-saül »

L'histoire de l'ascension dont 2S 7 est le finale raconte comment Yhwh abandonne Saül pour choisir David. Il ne s'agit pas seulement de l'histoire de deux individus. Ceux-ci représentent deux royautés différentes : Saül — et après lui son fils — est un roi du « Nord » ; David, quant à lui, est le premier roi du « Sud » (cf. 2S 2,8-11, texte extrêmement évocateur). Pour les rédacteurs, le « vrai Israël » est le royaume de Juda, aucun roi du

14. Il n'est pas nécessaire pour notre propos de délimiter exactement le « texte originel » et les interprétations *dtr.* A ce sujet, il n'existe pas d'unanimité parmi les exégètes ; pour une étude en français, cf. A. CAQUOT, « Brève explication de la prophétie de Natan », **Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles**, Neukirchen, Kevelaer, Butzon & Becker, 1981, pp. 51-69.

royaume du Nord ne trouve grâce à leurs yeux ; car le seul sanctuaire légitime est le temple à Jérusalem, et c'est David qui va faire de Jérusalem la capitale. Ainsi l'opposition entre Saül et David sert-elle à justifier la vue deutéronomiste selon laquelle la seule monarchie israélite acceptée par Yhwh se trouve dans le royaume de Juda (cf. 2S 7,15). Ce chapitre constitue donc le « mythe d'origine » de la royauté du « vrai Israël ».

david, inaugurateur d'une dynastie éternelle ?

Le mot pour « éternité », « toujours », apparaît huit fois en 2S 7. L'annonce de la continuité de la dynastie davidique est en effet un élément important de ce chapitre ; mais comment faut-il expliquer la rupture que représente l'exil face à cette promesse divine ? Est-ce que la promesse reste toujours valable ? Il faut d'abord dire que, pour cette conception, l'engagement de Dieu ne constitue pas une garantie automatique (cf. également le cas de la famille du prêtre Eli en 1S 2,30). Cela devient tout à fait clair dans un discours de Yhwh à Salomon (1R 9,3sv.) : d'abord il rappelle la promesse de la dynastie éternelle (v. 5), mais il poursuit aussitôt : « *Si vous venez, vous et vos fils, à vous détourner de moi... si vous allez servir d'autres dieux... alors je retrancherai Israël de la surface de la terre que je lui ai donnée* ». L'annonce d'une royauté davidique pour toujours était donc une offre de Dieu, à laquelle et le roi et le peuple doivent répondre par un certain comportement. Les rédacteurs s'opposent ainsi à toute divinisation de l'institution et transforment les éléments de l'idéologie royale utilisés en 2S 7.

Nous avons trop tendance à lire 2S 7 avec des « lunettes messianiques » ; or cette perspective n'est pas encore celle des deutéronomistes : pour eux, ce chapitre sert à légitimer la royauté de Juda (sans l'idéaliser), à faire de David une référence pour les rois suivants (sans l'idéaliser non plus : cf. l'histoire de la succession au trône de David, 2S 9 sv.) et à transformer l'idéologie royale classique. Il faut maintenant revenir sur un autre point central de ce passage : le temple.

IV

le roi et le temple

Un texte babylonien décrit l'intention du dieu créateur Ea de la manière suivante : « *Il créa le roi pour qu'il s'occupe du temple* ». Dans le Proche Orient ancien, roi et temple sont liés d'une façon indissociable. Les deuté-

ronomistes reprennent cette idée et, sachant que ce n'était pas le premier « vrai » roi d'Israël qui a édifié le temple, mais son successeur Salomon, consacrent à l'activité constructrice de celui-ci trois chapitres entiers [15]. On insiste néanmoins sur le fait que le vrai auteur du temple de Yhwh était David (1R 8, 16-19).

le temple de jérusalem, seul sanctuaire légitime

Pour la pensée ambiante de l'époque, le roi est également le premier prêtre du temple. On retrouve cette idée dans le récit même : « *Le roi se tourna et bénit toute l'assemblée d'Israël...* » (1R 8,14). Mais l'aspect sacerdotal du roi n'apparaît que rarement dans cette historiographie qui considère le temple avant tout comme un lieu de prière et de prédication [16]. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le grand discours de Salomon lors de l'inauguration du temple (1 R 8). C'est un texte-clé dans l'œuvre deutéronomiste : il semble en effet que « l'installation » d'Israël en Canaan ne se termine complètement qu'avec la construction du temple (cette école utilise la formule du « pays que Yhwh *a donné aux pères* » seulement à partir de 1R 8). Ici se réalise le programme de Dt 12 : Yhwh a choisi un seul lieu pour y faire habiter son nom. Et c'est là précisément qu'apparaît la particularité de cette conception du temple : il n'existe qu'un seul sanctuaire légitime, le temple de Jérusalem. La tâche principale du roi sera de veiller à ce que cette exclusivité soit respectée. Tous les rois à partir de Salomon seront jugés en fonction de ce critère d'orthodoxie cultuelle.

Il va alors de soi que les rois du royaume du Nord ne peuvent jamais obtenir de bonnes notes ; quant aux rois de Juda — même ceux qui accomplissent des actions exemplaires —, s'ils tolèrent d'autres sanctuaires (ce qui est identique pour les rédacteurs à la vénération d'autres dieux), ils seront tout aussi vivement critiqués. C'est déjà le cas pour le constructeur même du temple : « *Salomon fit ce qui est mal aux yeux de Yhwh et il ne suivit pas pleinement Yhwh, comme David, son père. C'est alors que Salomon bâtit sur la montagne qui est en face de Jérusalem un haut lieu pour Kemosh* » (1R 11,6 sv.). Son œuvre, le temple, ne lui procure

15. D'un point de vue historique, plutôt que d'une construction, il s'agit d'une « rénovation » d'un ancien sanctuaire cananéen. Mais c'était une chose inconcevable pour les *dtr*.
16. Les remarques concernant les sacrifices de Salomon en 1R 8,62sv. sont des ajouts postdeutéronomiques. Cf. E. WÜRTHWEIN, **Die Bücher der Könige** (ATD 11/1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, pp. 101-102.

aucune immunité. Le sanctuaire de Yhwh n'est donc nullement une assurance de salut [17].

D'ailleurs, dès la mise en service du temple, les auteurs anticipent sur la « future » catastrophe de l'Exil (cf. surtout 1R 8,46 sv.).

V

le roi comme réformateur religieux

Nous avons vu que la rédaction deutéronomiste ne s'intéresse guère aux exploits militaires des rois d'Israël et de Juda, ni à leur politique intérieure « profane ». Ce qui compte est leur politique « religieuse », savoir s'ils agissent ou non conformément à la loi deutéronomique. Cette histoire de la royauté est donc principalement une histoire du culte. Les rois y figurent comme des réformateurs changeant en mieux ou en pire la situation religieuse de l'Etat. On peut distinguer cinq phases différentes [18].

— Après le schisme, le roi d'Israël comme le roi de Juda entreprennent des réformes négatives : Jéroboam commet le « péché originel » du royaume du Nord, il construit des sanctuaires pour Yhwh à Bethel et à Dan (1R 12,26-32) ; Roboam, roi de Juda, donne aux hauts lieux une place importante (1R 14, 21-22), poursuivant ainsi un chemin déjà tracé par Salomon.

— La deuxième phase commence dans le Sud avec les mesures cultuelles positives d'Asa (1R 15,9-15) qui abolit les pratiques religieuses non-yahwistes, tolérant néanmoins les hauts lieux. Dans le Nord, c'est la « réforme » d'Akhab qui officialise la vénération de Baal (1R 16,30-31). Le modèle de ces rois sera suivi par leurs successeurs respectifs.

— Ensuite vient une phase de réforme et de révolution : dans le Nord, Jéhu renverse la dynastie d'Omri (2R 9-10) et supprime le culte de Baal. Il aurait donc tout pour plaire aux deutéronomistes, mais malgré cela il ne peut trouver grâce à leurs yeux : « *Jéhu n'eut pas soin de marcher de tout son cœur selon la loi de Yhwh, il ne s'écarta pas des péchés que Jéroboam avait fait commettre à Israël* » (2R 10,31), c'est-à-dire qu'il ne touchait pas aux sanctuaires yahwistes à Bethel et à Dan. La révolution dans le Sud est celle du prêtre Yehoyada qui élimine la reine-mère

17. **Jérémie** 7, texte qui trahit également la main *dtr*, le dit clairement.
18. D'après H. D. HOFFMANN, **Reform und Reformen** (AthANT 66), Zürich, Theologischer Verlag, 1980.

Athalie et proclame Joas comme roi de Juda. Celui-ci entreprendra une grande réparation du temple, prélude à celle de Josias (2R 12).

— La quatrième phase est une phase de « contre-réformes » qui prépare la chute du royaume d'Israël : 2R 17 résume toutes les fautes religieuses qui ont été commises sous la royauté en Israël. Cette phase négative est caractérisée en Juda par le roi Akhaz qui va « réformer » le culte jérusalémite en l'adaptant aux coutumes assyriennes.

— Quant à l'époque finale, Juda se trouve sous les réformes antagonistes d'Ezékias et de Josias, d'un côté, et de Manassé, de l'autre côté. Pour les deutéronomistes, Ezékias est le premier roi à entreprendre une réforme cultuelle tout à fait conséquente, car il abolit les hauts lieux existant depuis le temps de Salomon (2R 18, 1-6). Il fait donc un pas important vers la centralisation du culte, tant proclamée par ce mouvement. A Ezéchias, roi exemplaire, est aussitôt opposé Manassé qui renverse totalement la réforme de son père : il rétablit les hauts lieux et réintroduit la vénération de Baal (2R 21,1-9). Malgré son long règne (55 ans !), il est présenté comme le type même du mauvais roi[19] ; il sert de figure de contraste pour le roi Josias qui a toutes les sympathies des auteurs : « *Il n'y avait pas eu avant lui un roi qui, comme lui, revint à Yhwh... selon toute la loi de Moïse. Après lui il ne s'en leva pas de semblable* » (2R 23,25) ; seulement Ezékias a droit à une remarque comparable (2R 18,5).

C'est sous son règne que sera « trouvé », lors d'une restauration du temple, « le livre de la loi » (le *Deutéronome*) ; et Josias va entreprendre la plus grande réforme cultuelle de la royauté judéenne, en accord complet avec les prescriptions du livre (cf. 2R 23). Notons seulement deux exemples :

« *Tu ne planteras pour toi aucun poteau de bois... Tu ne dresseras pour toi aucune de ces stèles que Yhwh, ton Dieu, déteste* » (Dt 16,21 sv.).

« *Il brisa les stèles, coupa les poteaux sacrés...* » (2R 23,14).

19. Pour les Chr, un si long règne n'est pas pensable pour un roi aussi méchant. Contrairement à l'historiographie *dtr*, 2Chr 33 fait intervenir une « conversion » de Manassé.

« Il ne se trouvera chez toi personne pour faire passer par le feu son fils ou sa fille, consulter les oracles, pratiquer... la divination... ou consulter les morts » (Dt 18,10 sv.).

« Il souilla le Tofeth... pour que personne ne fit passer son fils ou sa fille par le feu » (2R 23,10). *« Josias balaya également les nécromanciens, les devins... qu'on voyait au pays de Juda et à Jérusalem »* (2R 23,24).

La dernière étape de cette histoire de la royauté est particulièrement révélatrice. On nous en présente deux modèles : la royauté à laquelle la rédaction deutéronomiste est profondément opposée (Manassé) et celle qui aurait pu être une bénédiction pour Israël (Ezékias, Josias). Mais comme cette dernière n'était qu'une exception depuis les débuts du régime monarchique, la catastrophe était inévitable.

VI

la fin de la royauté : de l'exil vers la diaspora

La fin de cette historiographie est relatée d'une manière assez laconique : le roi de Juda, Yoyakin, est grâcié par le roi de Babylone. *« Il lui fit quitter ses vêtements de prisonnier et Yoyakin prit ses repas constamment en présence du roi, tous les jours de sa vie. Sa subsistance... quotidienne lui fut assurée par le roi chaque jour, tous les jours de sa vie »* (2R 25,29-30).

Ces derniers versets ont été vivement discutés par les exégètes. Les uns y ont vu le verdict constatant la fin de l'histoire du peuple de Yhwh, les autres ont trouvé dans ces versets une note d'espérance, un indice de la persistance de la dynastie davidique malgré l'exil. Les auteurs sont-ils pessimistes ou optimistes ? Il faut répondre qu'ils sont réalistes. Le point crucial quant à la continuité de la royauté est le problème du successeur ; il n'est nullement question d'un fils de Yoyakin qui pourrait assurer la suite de la dynastie davidique. Et le récit parallèle à 2R 25, Jr 52, se termine expressément par la mort du dernier roi de Juda[20]. Pour l'école deutéronomiste, l'institution de la royauté appartient donc au passé. Néanmoins, le texte de 2R 25,27-30 porte un certain caractère positif : il dit en effet qu'un exilé devient un invité honoré, et cela signifie que l'« Exil » devient

20. Le livre de **Jérémie** a été également retravaillé par une rédaction *dtr.*

« Diaspora » ; le pays étranger dans lequel on se trouve n'est plus considéré d'une manière entièrement négative. Ce qui arrive à Yoyakin trouve un parallèle dans le destin de Mardochai dans le *livre d'Esther* : un simple exilé (Est 2,6) devient le « second du royaume » (Est 10,3).

La fin de cette historiographie est donc un arrangement avec la nouvelle situation d'après 587. La royauté avait été une institution qui aurait pu fonctionner (David, Ezékias, Josias). Mais elle n'a pas fait ses preuves et maintenant la page est tournée. Cependant l'histoire d'Israël va continuer, en diaspora comme dans le pays où l'on espère retourner un jour.

monarchie, théocratie, oligarchie

Nous avons vu que les textes relatant la naissance de la monarchie en Israël d'une façon critique opposaient à la royauté humaine la royauté de Dieu. Cela veut-il dire que le mouvement deutéronomiste préconise un idéal théocratique ? Il considère, en effet, Yhwh comme le seul vrai souverain d'Israël. Le *Deutéronome*, par exemple, est construit comme un traité de vassalité entre le souverain Yhwh et son vassal Israël.

Sur le plan historique, cette « théocratie » va se réaliser sous forme d'oligarchie. C'est la *Golah* (ceux qui sont rentrés de l'exil après 538), considérée par les rédacteurs deutéronomistes comme le « vrai Israël », qui va prendre le pouvoir (cf. les livres d'*Esdras* et de *Néhémie*).

thomas römer

le prophète face au roi

samuel et l'institution de la monarchie

Pour cerner les rapports complexes qui se nouent en Israël entre le prophète et le roi, c'est l'épisode inaugural du Premier livre de Samuel *qui a été retenu. Ce choix se fonde sur la conviction que les récits de commencement contiennent déjà l'esprit et le sens de l'histoire qu'ils s'apprêtent à relater. Un premier point doit être établi : en la personne de Samuel, le texte racontant l'instauration difficile du premier roi voit-il un authentique prophète ? En fait, l'un et l'autre personnages apparaissent simultanément. Dès le début de leur histoire commune, une tension existe entre la critique et l'acceptation par le prophétisme du principe monarchique et elle subsistera toujours. Mais l'esprit deutéronomique dont l'écho se perçoit dans ces chapitres invite à reconnaître la figure de Moïse sous les traits de Samuel, lui qui est introduit comme prophète au cœur de l'Alliance et qui énonce les règles du jeu entre prophète et roi : le premier précède le second et, se situant du côté de la Loi et de l'origine, lui demeure supérieur. Cette maîtrise, qui a été souvent chèrement payée par les prophètes, ne s'exprime pas seulement par des oracles de malheur et des dénonciations ; c'est le courant prophétique qui associera de plus en plus étroitement la royauté, particulièrement la figure davidique, à l'espérance messianique du judaïsme.*

« Cela déplut à Samuel qu'ils aient dit : "Donne-nous un roi pour qu'il nous juge, comme les nations", et il invoqua Yahvé. »

1 S 8,6.

Il serait vain de prétendre traiter des rapports de la monarchie et du prophétisme en quelques pages. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que nous ayons choisi un « chapitre » de cette histoire, longue par ailleurs de quatre ou cinq siècles. Ce choix doit naturellement être le moins arbitraire possible, indiquant un chapitre suffisamment important pour être significatif et surtout symbolique de l'ensemble de cette histoire. Or, plus que tout autre, celui des origines où se scelle cette relation nous a paru satisfaire à cette exigence.

On pensera pourtant que les origines demeurant généralement très modestes, porteuses de virtualités diverses et opposées, ne garantissent en rien l'histoire qu'elles inaugurent, bien au contraire. Aussi nous faudra-t-il justifier une option que nous nous contentons pour l'instant d'affirmer comme étant la plus propre à montrer la spécificité des relations du prophétisme et de la monarchie.

Ce sont donc les pages décisives du *Premier livre de Samuel* qui nous occuperont, relation d'un temps où deux rois, Saül et David, se voient tour à tour désignés, élus et sacrés par le prophète Samuel. Que révèle de l'histoire de la monarchie d'Israël ce jeu premier de relations ? Quelles furent les implications de ces relations qu'il est parfois tentant de considérer comme impossibles, tant rois et prophètes paraissent opposés dans leurs projets respectifs ?

les origines, lieu symbolique de l'histoire

Avant de répondre à ces questions, il faut donc nous justifier du droit que nous prenons de privilégier ces premiers chapitres de l'histoire de la royauté pour prendre compte de façon quasi universelle des relations entre le roi et le prophète. Pour cela sont indispensables quelques rappels en matière d'écriture de l'histoire et, particulièrement, de l'histoire des commencements.

La simple lecture d'un ouvrage d'historien relève toujours plus ou moins, et plus ou moins longtemps, d'une illusion : celle qui tient au talent du narrateur de nous faire croire que les choses sont « prises sur le vif », de façon à nous en rendre en quelque sorte témoins. Aussi critique soit sa confrontation avec les documents, il fait partie des tâches de l'historien de rendre ainsi lisibles et recevables, le plus largement et le plus aisément possible, les résultats de sa recherche. Tâche difficile sans doute, séduisante aussi, exigée en tout cas par le lecteur. Or, à la réflexion, nul ne peut être dupe du caractère *fabriqué* de toute écriture historienne, aussi rigoureuse soit-elle dans son principe de relater la vérité du passé[1]. Un ouvrage d'histoire relèvera toujours dans sa nécessaire synthèse d'une soigneuse et donc artificielle élaboration. Le commencement d'une histoire semble donc être soumis à ces mêmes exigences, seule l'obscurité ou la modestie de l'origine pouvant créer une difficulté particulière ou supplémentaire.

1. Cf. H. MARROU, **De la connaissance historique**, Paris, Ed. du Seuil, 1954 (en particulier les chapitres II «L'histoire est inséparable de l'historien » et IX « La vérité de l'histoire ») ; M. DE CERTEAU, **L'écriture de l'histoire**, Paris, Ed. Gallimard, 2ᵉ éd., 1978.

En réalité, on a affaire ici à une autre donnée ; car le commencement d'une histoire, de toute histoire, en l'occurrence celle de la royauté d'Israël et de ses relations avec le prophétisme, ne peut être uniquement considéré comme la première page qui précède par nécessité logique toutes les autres et relèverait, de ce fait, des mêmes déterminations et évaluations des documents. Dans la « fabrication » de l'histoire, celle du commencement diffère essentiellement de celle du cours proprement dit : *tout commencement, pour être déterminé et lu comme tel, implique une connaissance et donc une expérience suffisante de la réalité dont on veut rapporter la naissance*[2]. C'est pourquoi, dans la perspective choisie pour traiter des rapports de la royauté et du prophétisme, nous pouvons immédiatement avancer que *tout récit de commencement porte de façon caractéristique l'esprit et la direction de l'histoire qu'il inaugure.*

Autrement dit, et sans préjuger du caractère imaginaire ou véridique de ces récits, nous pensons que toute histoire de commencement, pour être pertinente par rapport à ce qu'elle prétend ouvrir, doit apporter des données suffisantes pour saisir sinon l'ensemble du contenu de ce qui sera raconté, du moins l'esprit que l'historien prétend y découvrir. Dans ces conditions, toute histoire des origines est peu ou prou symbolique de la réalité dont elle ouvre précisément l'histoire.

Par conséquent, les chapitres du *Premier livre de Samuel* que nous privilégions ici devraient être considérés comme suffisamment révélateurs de la relation pourtant complexe que rois et prophètes ont entretenue pendant quatre ou cinq siècles. C'est à ce titre que nous proposons d'en relever les principales données.

I

critique et acceptation du roi par le prophète

« *Tous les anciens d'Israël se réunirent et vinrent trouver Samuel à Rama. Ils lui dirent : "Tu es devenu vieux et tes fils ne suivent pas ton exemple. Eh bien ! établis-nous un roi pour qu'il nous juge, comme toutes les nations."* » (1S 8,4-5).

2. Sur la problématique générale du commencement dans laquelle s'insèrent ces quelques rappels, cf. P. GIBERT, **Bible, mythes et récits de commencement**, Paris, Ed. du Seuil, 1986, chap. 2 et 15.

C'est ainsi que l'idée de l'institution monarchique en Israël apparaît pour la première fois, en principe [3]. Nous sommes autour de l'an mil et, au sortir d'une période tourmentée, celle des Juges, Israël ne pouvait qu'aspirer au principe d'organisation et d'unité que représentait la monarchie. Ainsi, cette entrevue ouvre incontestablement un nouveau chapitre de l'histoire de ce peuple, chapitre qui va placer face à face le roi et le prophète, même si c'est d'abord Israël que Samuel doit affronter à travers ses anciens. Mais Samuel est-il prophète ?

samuel le prophète ?

A vrai dire, il n'est désigné comme tel qu'en deux endroits : à la fin des récits de son enfance (1S 3,20) et dans une allusion explicative d'un autre mot à propos d'une première rencontre avec Saül (1S 9,9).

La question de son identité prophétique tient d'abord à son intégration à la succession des Juges (1S 7,15) qu'il clôt à sa façon en ayant établi ses deux fils, contre toute tradition, héritiers de sa charge. Ainsi, mise à part la conclusion de l'histoire de son enfance, le personnage de Samuel peut apparaître comme rien moins que prophète et davantage comme juge, voire, à certains moments, comme prêtre [4].

Mais précisément cette conclusion attire l'attention sur une identification que le rédacteur, en la plaçant justement « en commencement », a voulu rendre incontestable : « *Tout Israël sut, depuis Dan jusqu'à Bersabée, que Samuel était accrédité comme prophète de Yahvé... et la parole de Samuel fut pour tout Israël comme la parole de Yahvé* » (1S 3,20 ; 4,1a).

3. On rencontre pourtant dans l'histoire de Gédéon un épisode de proposition de la royauté que Gédéon repousse avec énergie (Jg 8,22-27), suivi, peu après, de l'épisode d'Abimélek. Mais de tels récits, sans lendemains, posent de très difficiles questions rédactionnelles et, sans entrer dans le détail, on doit se demander jusqu'à quel point ils ne reflètent pas des situations et des sentiments bien postérieurs à ces époques, et s'ils ne sont donc pas les échos d'une époque royale relativement tardive.

4. Le fait qu'il « sacre » Saül (1S 10,1), puis David (1S 16,13), qu'il doive offrir l'holocauste (1S 13,8-11), peut évidemment faire penser à un rôle sacerdotal de Samuel. Mais il y aurait sans doute risque d'anachronisme à l'affirmer catégoriquement. Le stade encore « primitif » de la religion d'Israël où se situent ces pratiques n'implique pas une détermination stricte des rôles telle qu'une époque ultérieure l'exigera (c'est le prêtre Sadoq qui sacre Salomon, 1R 1,32-40 ; cependant c'est un prophète, disciple d'Elisée, qui sacre Jéhu, 2R 9,1-13). En tout cas, sans jamais être présenté comme prêtre, c'est Saül qui offrira l'holocauste, occasion de son rejet (1S 13,9-10).

Si donc, au seuil d'une histoire complexe qui fera parfois douter de sa vocation prophétique, Samuel est aussi clairement dit prophète, si nous nous souvenons aussi que toute rédaction de récit de commencement, en biographie comme en histoire, suppose connu du rédacteur l'essentiel de la vie ou de l'histoire ainsi inaugurées, nous pouvons légitimement penser qu'un rédacteur tardif a voulu affirmer par là que la note dominante, sinon exclusive, du destin de Samuel était bien le prophétisme.

En outre, dans le cours de ses récits d'enfance, la façon dont Yahvé s'exprime après avoir « appelé » le jeune Samuel dans le temple de Silo (1 S 3, 11 sv.), selon un type de narration qui rejoint celui de tous les récits de vocation, aussi bien prophétique que de n'importe quel charisme, fait incontestablement écho au langage prophétique classique : « *Je m'en vais faire en Israël une chose telle que les deux oreilles en tinteront à quiconque l'apprendra* (Jr 19,3 ; 2R 21,12).

Enfin, quelle que soit la nature du récit de la première rencontre, le « conte des ânesses » (1S 9,1 - 10,10), — rencontre apparemment de hasard et sans lendemain entre Samuel et Saül — la qualification qui y est faite de Samuel comme « prophète » vient en addition correctrice du terme « voyant » : « *Autrefois en Israël, voici ce qu'on disait en allant consulter Dieu : " Allons donc chez le voyant ", car au lieu de " prophète" comme aujourd'hui, on disait autrefois " voyant "* » (1S 9,9). Cette « correction » peut se justifier de deux façons : ou bien le correcteur a tenu, pour ainsi dire, à « anoblir » un terme devenu péjoratif en lui adjoignant le terme de « prophète » [5] ; ou bien l'identification du « voyant » comme prophète s'appuyait sur la conviction du correcteur que Samuel était bien prophète.

Quoi qu'il en soit de l'une ou l'autre raison qui ne s'excluent d'ailleurs nullement, ce récit, qui est aussi un récit inaugural pour l'histoire de la monarchie, renvoie au « prophète » Samuel. Il constitue donc, avec la force de sa position de récit de commencement, un argument supplémentaire pour faire du prophétisme le trait dominant de la figure et du destin de Samuel.

Aussi considérons-nous la cause entendue : même si Samuel a été plus ou moins tardivement « prophétifié » par une rédaction en tout cas seconde du récit de ses enfances comme par l'addition corrigeant le mot « voyant »

5. C'est en tout cas avec une connotation péjorative que « voyant » apparaît dans la bouche du prêtre de Béthel, Amasias, qui chasse le prophète Amos du sanctuaire (Am 7,12).

dans le conte des ânesses, le procédé ne fait que confirmer sa désignation comme prophète et donc son intervention privilégiée dans la naissance de la monarchie. Dès l'instant où il est question de roi, le prophète est présent, même si le lecteur, à la suite de l'ultime rédacteur, doit passer par dessus l'importante histoire du « juge » Samuel pour trouver la reconnaissance d'une vocation prophétique originelle (Jg 4, 2b-7).

opposition et intégration

Si donc prophète et roi paraissent simultanément établis ou institués à l'aube d'une histoire commune, comment se fait cette rencontre[6] ? Plus exactement, de quelle manière cette histoire « au commencement » symbolise-t-elle le jeu de leurs rapports ?

Naturellement le récit de l'entrevue des anciens venus demander à Samuel de leur « établir un roi » constitue le premier témoignage (1S 8,1-22). Ce récit commence par le refus de Samuel et se clôt par sa soumission à la demande. La répugnance de Samuel, il ne faut pas se le cacher, tient d'abord à sa propre situation (« *Tu es devenu vieux et tes fils ne suivent pas ton exemple.* ») et à la situation qu'il a faite à ces fils qu'il avait « *établis comme juges en Israël* ». La demande des anciens apparaît immédiatement comme un désaveu de sa « politique » dans ce qu'elle avait sans doute de personnel, mais aussi de réaliste : désormais l'unité et la stabilité des tribus ne pouvaient être laissées au hasard du pouvoir charismatique des juges dans un contexte social et international où la monarchie héréditaire était l'indispensable garant de la survie des communautés nationales. Aussi « *cela déplut à Samuel qu'ils aient dit : "Donne-nous un roi, pour qu'il nous juge"* » (1S 8,6).

Mais la composition du récit atténue fortement et rapidement cet aspect personnel des choses. C'est Yahvé qui apparaît comme le véritable meneur de jeu, le véritable interlocuteur dont Samuel est le porte-parole. Aussi est-ce sur l'avis de Yahvé qu'au terme de l'épisode, le principe de l'élection d'un roi est acquis par Samuel, même si c'est sans illusion, comme en témoigne le discours du prophète aux anciens (8,11-18).

Cependant, par delà le caractère anecdotique du récit, sa construction et les éléments qui le composent obligent à reconnaître une référence qui paraît d'abord étrangère au prophétisme et peut faire douter de la nature prophétique du rôle de Samuel. En admettant avec souplesse le principe

6. Cf. Paul D. HANSON, **L'Ecriture une et diverse** (Lectio divina 122), Paris, Ed. du Cerf, 1985, pp. 43-58.

de la cérémonie de conclusion ou de renouvellement de l'Alliance (tel qu'il est mis au jour par H. Cazelles dans le S. D. B., à l'article « Pentateuque »), on peut reconnaître dans ce récit une sorte de « contre-cérémonie » qui reprendrait sous mode négatif ou caricatural les grands traits de la vraie cérémonie : la *titulature de Yahvé* devient la reconnaissance de son rejet (8,7), à la suite de la démarche des anciens que Samuel n'a évidemment pas convoqués, après quoi se fait le *rappel d'une histoire*, pécheresse en l'occurrence (8,8), qui est suivi du *don de la loi* sous la forme du rappel, ironique ici, du « droit du roi » (8,11-18), sur quoi enchaîne la contre-adhésion du peuple : « *Non! nous aurons un roi...* » (8,19-20), le tout agréé dans le *rite* de la consultation de Yahvé qui se soumet à son peuple : « *Samuel entendit toutes les paroles du peuple et les redit à l'oreille de Yahvé. Mais Yahvé lui dit : "Satisfais à leur demande et intronise-leur un roi."* » (8,22).

Or, à cette contre-cérémonie correspond une autre cérémonie qui, selon le même schéma, intègre le roi. Cette fois l'initiative de la convocation incombe à Samuel lui-même [7]. Après la formule prophétique « Ainsi parle Yahvé », qui évoque la titulature divine, vient le rappel de l'histoire intégrant le caractère transgresseur de la demande d'un roi (10,18-19). Après le jeu de l'élection, Samuel « *expose au peuple le droit du roi* », ce qui correspond donc à la remise de la loi, mais cette fois dans un sens positif. Enfin le rite de la déposition de ce droit « devant Yahvé », sans doute dans le sanctuaire de Miçpa, clôt la cérémonie. Après quoi, « *Samuel renvoya le peuple chacun chez soi* ».

Ainsi dès l'origine, puisque nous sommes ici aux toutes premières semaines de l'histoire de la monarchie et donc de ses rapports avec le prophétisme, se marque une tension entre la critique prophétique du roi, voire du principe monarchique, et son acceptation par intégration au schéma de l'alliance. Ce que nous avons avancé sur la valeur symbolique des commencements se verrait donc ici confirmé et il serait aisé de relire toute la suite de l'histoire jusqu'à l'Exil selon une ligne qui maintient opposition et intégration en tension et en alternance.

Mais on l'a pressenti : le rôle que remplit Samuel dans ces deux récits ne s'impose pas immédiatement comme celui d'un prophète, malgré les indices qui confirment ce qu'on pourrait appeler tout au moins sa « prophétification ».

7. Ce nouvel épisode est séparé du précédent par le « conte des ânesses » (1S 9,1 - 10,16) fiché en coin entre les deux auxquels il demeure étranger. Cf. P. GIBERT, **La Bible à la naissance de l'histoire**, Paris, Ed. Fayard, 1979, pp. 85-102.

le roi, objet d'une contre-alliance ?

Schéma de conclusion d'Alliance			Contre-Alliance et intégration du roi	
	Exode	*Josué*	*1 Samuel* 8	*1 Samuel* 11,17-25
1) Convocation du peuple	19,7-15	24,1	8,4-5	11,17
2) Titulature de Yahvé	19,16-24	24,2a	8,7	11,18a
et				
Rappel de l'histoire	20,2b	24,2b-13	8,8	11,18b-19
3) Don de la Loi	20,3-17	24,14	8,9-18	11,(20-24),2
et				
Adhésion du peuple	24,3,(7)	24,(15-20), 21-24	8,19-20	11,24
4) Rite :			8,21-22ab	
a) rédaction de la Loi	24,4a	24,25-26a		11,25b
b) érection d'un monument	24,4b	24,26b-27		
c) sacrifice	24,5-6,8			
5) Renvoi du peuple	24,28	8,23c		11,25b

II

relecture de la figure prophétique

A s'en tenir à ces récits, il ne suffit pas de reconnaître Samuel comme « porte-parole » ou « confident » de Yahvé, de relever dans sa bouche telle ou telle formule de l'expression prophétique classique, pour faire de lui, dans ce rôle de « maître de cérémonie », un authentique prophète. C'est davantage une autre figure qu'il évoque, du fait même de son rôle et de la construction des récits : la figure de Moïse.

l'esprit du deutéronome

Le rappel de la « cérémonie d'alliance » oriente déjà vers cette évocation. Or, si l'on s'en tient à la traditionnelle distinction de la Loi et des Prophètes, rien ne serait plus éloigné de la figure prophétique que la figure de Moïse. Mais ce serait ne pas compter avec une relecture deutéronomique de cette figure. Car, en même temps que la relecture de la figure prophétique qu'impliquent à notre sens les premiers chapitres de l'histoire de la monarchie d'Israël, une autre relecture s'impose dans le cœur même de cette histoire, celle qui fait précisément du prophète, dans le *Deutéronome*, un nouveau Moïse : « *Je leur susciterai du milieu de leurs frères un prophète semblable à toi, je mettrai mes paroles dans sa bouche et il leur dira tout ce que je lui ordonnerai. Si un homme n'écoute pas mes paroles, que ce prophète aura prononcées en mon nom, alors c'est moi-même qui en demanderai compte à cet homme* » (Dt 18,18-19).

Sans voir nécessairement dans ces chapitres du *Premier livre de Samuel* une historiographie deutéronomiste, même si nous devons y reconnaître l'écho d'une rédaction marquée par l'esprit deutéronomique, la confusion de la figure prophétique et de la figure mosaïque ne contribuerait-elle pas à confirmer encore la conception prophétique de la figure de Samuel ? Une telle conception garde, certes, quelque chose de particulier par rapport au modèle qu'on peut tirer des grands prophètes écrivains, d'Amos à Ezéchiel. Mais dans la mesure où le *Deutéronome* dépend d'une époque qui tente d'établir une synthèse entre les origines — mosaïques — et le cours de l'histoire d'Israël marqué par le prophétisme, sa conception est importante, non seulement pour reconnaître le prophétisme de Samuel, mais aussi pour comprendre le prophétisme dans sa relation à la monarchie.

Tout d'abord elle établit le prophète au cœur de l'Alliance dont la structure intègre histoire et loi. Que Samuel dénonce le caractère transgresseur de la demande d'un roi et qu'il intègre ensuite le « droit du roi », il concourt

par là à situer une institution dont il marque ainsi et les limites et les possibilités. Du même coup, dans ce double jeu de contestation et d'intégration, il dit son rôle par rapport à cette institution. Or, à la lumière pour ainsi dire « rétroprojetée » du *Deutéronome*, ce rôle fait de la figure prophétique une figure antérieure à celle du roi. Non seulement le roi *survient* comme un intrus dans l'histoire d'Israël, ainsi que le marque le récit de l'entrevue des anciens et de Samuel, mais le prophète le précède du fait de son appel précoce par Yahvé. Qui plus est, âgé, il jouit de la reconnaissance de la communauté d'Israël, soit comme juge, soit comme « voyant ». D'une façon ou d'une autre, l'institution de la monarchie dépend de lui, comme sage consulté ou comme devin de village. Qu'il verse l'huile de l'onction ou qu'il organise le tirage au sort du candidat, qu'il dénonce les (futurs) abus de pouvoir du roi ou qu'il rédige son « droit », le prophète est institué *avant* le roi et par là lui demeure supérieur. Il est du côté de la Loi et de l'origine, c'est-à-dire du côté de Moïse et ce, d'après le *Deutéronome*, tant qu'il y aura des rois et des prophètes.

Qu'Amos soit accusé de prophétiser contre la maison de Jéroboam (Am 7,10-11), que, pour Osée, « *à l'aurore il en soit fait du roi d'Israël* » (Os 10, 15b), qu'Isaïe crie la lassitude divine à la maison de David (Is 7,13) ou que Jérémie annonce à Sédécias qu'il sera livré aux mains du roi de Babylone (Jr 37,17), d'Elie à Ezéchiel, en passant par la prophétesse Hulda (2R 22,16-20), tous les prophètes gardent en quelque sorte la maîtrise sur le roi, parfois au prix de leur pouvoir et d'un silence forcé, voire d'un emprisonnement ou d'une menace de mort [8].

> « *Un roi, je te le donne dans ma colère,*
> *et je le reprends dans ma fureur* »

clamera Osée à Israël (13,11) : parce qu'un prophète avait le premier témoigné de la « colère » de Yahvé et avait désigné le premier roi, un autre prophète, près de trois siècles plus tard, pouvait témoigner de la même liberté, celle de Dieu.

l'espérance messianique

Pourtant cette maîtrise du prophète sur le roi et sur son destin ne se réduit pas à de sombres promesses. Si l'évolution des événements fera de

8. Sur la question générale de la critique de la monarchie, voir la thèse (inédite) de Damien NOEL, **La critique du pouvoir dans les livres des Rois**, Institut catholique de Paris, 1985.

Samuel celui qui portera la malédiction divine sur Saül (1S 13,13-14), puis ira sacrer son successeur David (1S 16,6-13), il n'en reste pas moins celui qui célèbre la « beauté du roi » (1S 10,23b-24) et garantit au peuple que le roi est porteur de son avenir et de son espérance.

L'étrange et très deutéronomique récit des adieux de Samuel est à ce titre très évocateur (1S 12). Renvoyant au schéma d'alliance, il maintient et consacre ce qui, dès le départ, a fait à ses yeux l'institution monarchique : « *J'ai satisfait à tout ce que vous m'avez demandé et j'ai fait régner un roi sur vous. Désormais, c'est le roi qui marchera devant vous* » (12,1-2a) ; « *Si vous craignez Yahvé et le servez, si vous lui obéissez et ne vous révoltez pas contre ses ordres, si vous-mêmes et le roi qui règne sur vous, vous suivez Yahvé votre Dieu, c'est bien ! Mais si vous n'obéissez pas à Yahvé, si vous vous révoltez contre ses ordres, alors la main de Yahvé pèsera sur vous et sur votre roi* » (12,14-15).

Désormais le roi fait partie intégrante du peuple et, s'il risque d'entrer dans son péché et dans son châtiment, il peut aussi entrer dans son salut.

Or dans cette vision de la monarchie dont témoigne Samuel, dans le va-et-vient qu'il fera entre un Yahvé dénonçant la trahison des anciens d'Israël et un Yahvé qui lui fait découvrir Saül, entre un Yahvé lui révélant la valeur de son candidat et un Yahvé désavouant Saül, entre un Yahvé qui lui reproche de pleurer ce même Saül et un Yahvé lui désignant le fils de Jessé, il y a toute la dynamique de la lecture prophétique de la royauté.

A partir d'Elie, la longue histoire de la relation du prophète et du roi témoigne de la tension qui ne s'est guère relâchée entre la dénonciation du péché et la reconnaissance du repentir, entre la malédiction et la promesse du salut [9]. Car l'espérance que le prophète place finalement dans la dynastie royale l'empêchera de devenir un antimonarchiste de principe. Une fois entré dans l'adhésion à la monarchie telle que l'histoire de Samuel nous le montre, le prophète lui restera, à sa façon, fidèle. Certes, comme nous l'avons rappelé, il ne cessera de la critiquer en courant des risques considérables ; mais c'est précisément au cœur de ces risques, comme en témoigne surtout Isaïe, que le prophétisme va faire lever le germe d'une espérance nouvelle et paradoxale en la monarchie.

Le messianisme, d'abord lié très immédiatement aux désillusions du moment et à la perspective d'une proche naissance d'un héritier royal

9 Pour Elie : 1R 18,16-19 ; 19,1-2 ; (20,35-43) ; pour Isaïe : 2R 19,20 - 20,11 (Is 7,1-17, etc.) ; pour Hulda : 2R 22,11-20 ; pour Jérémie : Jr 21,11 - 22,30 ; 34,1-7 ; 36-38, etc.

(Is 7,14-16), ira se déployant jusqu'à atteindre une vision quasi surnaturelle (Is 9,5-6) et ce, sans se départir de la référence davidique : c'est de la souche de David et, plus exactement encore, de Jessé que naîtra celui qui régira le peuple en « *esprit de sagesse et d'intelligence, en esprit de conseil et de force, en esprit de connaissance et de crainte de Yahvé* » (Is 11,1-5).

Car Samuel, dans la fidélité à sa mission divine, pleurant pourtant sur le sort de Saül (1S 16,1), avait encore obéi à Yahvé pour l'espérance à laquelle, d'une certaine façon, celui-ci le contraignait : Samuel sacrerait donc David, celui qui deviendrait pour la suite des siècles l'image du roi par excellence et la figure de celui qui devait définitivement venir. Figure davidique, le Messie témoignerait jusqu'au terme du judaïsme pré-chrétien de l'espérance prophétique en la monarchie que Samuel avait ouverte.

les rois passent, l'espérance prophétique demeure

On le voit, il faut se garder d'idées simples et parfaitement anachroniques pour juger des relations entre le roi et le prophète dans une histoire qui les fait naître à peu près en même temps, même si la disparition de la monarchie n'éteindra pas le charisme prophétique. Cependant, quatre siècles d'histoire commune obligent à prendre en considération ce qui n'a pu être qu'une lecture à la fois complexe et dynamique de leurs relations.

L'historiographie biblique le montre dès qu'elle se met à élaborer le destin de Samuel : le prophète appartient à l'époque monarchique. S'il ne naît pas exactement avec elle, il naît incontestablement pour elle. La lecture de cette naissance manifeste presque jusqu'à l'absurde que le meilleur garant de la monarchie par son pouvoir divin en a d'abord été le plus farouche opposant. Ainsi, tout vrai prophète, même lié à la famille royale ou appartenant à son entourage, comme l'a sans doute été Isaïe, garde ses distances par rapport à un pouvoir qui est souvent tenté d'utiliser la puissance religieuse. Prophètes et prophétesses, quelle que soit l'origine du charisme en Israël, ont pour cela encouru les pires menaces.

On peut ici invoquer l'honneur du prophète. Dans une perspective judiciaire d'historien ou de théologien, il n'a effectivement pas démérité. Parlons plutôt de sa fidélité à Dieu, une fidélité souvent ressentie comme un « fardeau », ainsi que l'évoque l'étymologie du terme qui désigne son expression favorite, l'oracle. Mais en même temps, dans sa critique vigoureuse du roi et de sa maison, de ses mœurs et de sa politique et jusque dans les menaces de mort et d'anéantissement, le prophète garde l'espérance.

Comme nous l'avons dit, c'est là que se manifeste le paradoxe de cette situation : du scepticisme, de la désillusion, voire du désespoir du prophète, est née l'espérance messianique qui investira d'un nouveau pouvoir, d'une nouvelle responsabilité, d'une nouvelle dignité aussi, la dynastie qu'il avait critiquée et consacrée dès ses origines.

Une telle espérance arrachait sans doute la royauté à des conceptions par trop terrestres ; elle portait même un jugement sans appel de Dieu. Mais lorsque les événements auraient confirmé une parole trop souvent négligée ou rejetée, lorsque toute promesse de rétablissement de la monarchie se serait avérée impossible, l'idée prophétique du roi à venir garantirait aux générations sans pasteur que leur Dieu ne les avait pas abandonnées. Les rois passaient, l'espérance prophétique demeurait.

pierre gibert

CONCILIUM REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE

N° 205

L'ÉGLISE, SON DROIT, SA RÉALITÉ

Editorial par James PROVOST et Knut WALF

I. QUESTIONS GÉNÉRALES

II. QUESTIONS PARTICULIÈRES

III. RÉCEPTION

Abonnement : France 200 F (ttc) - Etranger 260 FF - Le cahier : 60 F

BEAUCHESNE EDITEUR

72, rue des Saints-Pères - 75007 PARIS - Tél. 45.48.80.28 - C.C.P. Paris 39-29 B

l'illusion hérodienne ou la royauté introuvable

Pour le judaïsme, l'histoire est orientée : la mémoire du royaume de David est une prophétie qui annonce et engage un avenir. Entre les Maccabées et Hérode le Grand, les avatars de la royauté juive, qu'on interprète de manière institutionnelle plutôt qu'anecdotique, ont servi de pierre de touche pour jauger les caractéristiques d'un royaume qui serait digne d'être espéré. La richesse de cette époque, qui couvre environ deux siècles avant J.-C. et va jusqu'à la fin du Ier siècle de notre ère, se manifeste dans l'extrême variété des modèles esquissés, comme en témoigne une production littéraire fort abondante, quoique mal conservée.

La dernière question posée par les apôtres à Jésus, juste avant sa disparition, est très incisive et, peut-être, déconcertante : « *Seigneur, est-ce maintenant que tu vas rétablir la royauté pour Israël ?* » (Ac 1,6). L'écriteau controversé qu'a fait mettre Pilate sur la croix est de la même veine : « *Jésus le Nazôréen, roi des Juifs* » (Jn 19,19). Les pouvoirs ne manquaient pas, dans la Judée de ce temps : administration romaine, dynastie hérodienne, pontificat. Chacun d'eux gouvernait un système de valeurs, une légalité, des relations sociales. Pourtant, les espérances traditionnelles juives ne se voyaient complètement réalisées dans aucune de ces institutions en particulier, ni dans leur réunion. Elles persistaient à imaginer autre chose, avec toutes sortes de gradations entre la vision d'un royaume céleste au-delà du temps sensible et une cité terrestre à bâtir au plus vite.

Ces divers courants, au sein du judaïsme du premier siècle, étaient souvent contradictoires et ils expliquent que le paysage social soit resté tourmenté jusqu'à la ruine du temple de Jérusalem. Les origines de ces phénomènes sont complexes. On se bornera ici à brosser à grands traits les conséquences institutionnelles des suzerainetés hellénistique, puis romaine : elles forment en effet toutes deux un ensemble homogène, où la culture des élites tend à s'uniformiser, alors que le judaïsme populaire reste structuré par une législation bien antérieure. Cette évolution culmine avec Hérode le Grand, sous la prospérité de l'empereur Auguste. La destruction du temple, qui clôt 70 ans plus tard cette période trouble, a imposé des bilans et des simplifications qui tendent à voiler les aléas de l'histoire empirique.

I

préliminaires et crise maccabéenne

Josèphe raconte le ralliement des Judéens à Alexandre lorsque, ayant soumis Tyr en 332, il descend vers l'Egypte (*Antiquités juives*, 11, 304-347). Le récit est quelque peu légendaire, mais l'important pour notre propos est que l'historien place dès cette époque — capitale pour l'histoire culturelle du pays — l'obtention d'un statut exemplaire : la communauté judéenne, gravitant autour du temple de Jérusalem, est régie par sa propre loi et soumise à l'autorité du grand-prêtre ; il n'y a pas d'impôt l'année sabbatique, pendant laquelle la terre reste en friche, et les Judéens pourront servir dans l'armée en respectant leur loi. Ces privilèges sont étendus aux Judéens (Juifs) de Mésopotamie. Ces dispositions, qui reprennent en substance le statut obtenu par Esdras, sont bienveillantes, mais il est remarquable qu'elles ignorent deux problèmes essentiels de l'indépendance : l'entretien du temple qui, faute de propriétés foncières, n'a pas de revenus fixes et la nomination du grand-prêtre, parmi les candidats de bonnes familles.

une hellénisation progressive

A la mort d'Alexandre, le partage de son empire place la Palestine en enjeu entre les Lagides d'Egypte et les Séleucides de Syrie. Après plus d'un siècle de guerres, la région est définitivement annexée par la Syrie en 200. Un statut est alors octroyé par le pouvoir séleucide à la Judée (AJ 12, 138-144). S'y trouve confirmée l'existence d'un Sénat (*gerousia*, conseil d'anciens, ancêtre du Sanhédrin), de prêtres, de scribes, de chantres, Une dotation pour le sacrifice est instituée, ainsi que divers privilèges fiscaux. Il est en outre ordonné à Ptolémée V, le roi lagide défait, que les esclaves soient affranchis et que leurs biens leur soient restitués, ce qui indique bien qu'auparavant, si les Juifs avaient un statut en Egypte, ce n'était pas celui de Judéens. Par ailleurs, le contrôle du grand-prêtre est assuré par l'usage selon lequel il est personnellement responsable du paiement des taxes royales, comme le rapporte Josèphe.

Dans ces structures de vassalités qui favorisaient les échanges, l'hellénisation de la Palestine s'est développée. Au début du deuxième siècle, les canons de l'éducation et de la culture deviennent méditerranéens : un gymnase est construit à Jérusalem, des Juifs cachent leur circoncision (1M 1,14-15) ; il est même question du grand-prêtre Jason qui, ayant

usurpé sa charge, introduisit l'hellénisme pour plaire au Séleucide Antiochus Epiphane, en cherchant à abolir la loi et les privilèges accordés aux Juifs (2M 4,7 sv.)[1]. Le temple est finalement profané par un culte grec, et c'est l'insurrection de Judas Maccabée qui aboutit à une restauration du culte et d'un pontificat héréditaire. Ce succès inaugure l'ère des Asmonéens, qui arriveront à cumuler pour un temps les qualités de roi et de grand-prêtre, jusqu'à l'intervention de Pompée.

deux présentations du même épisode

La crise maccabéenne est remarquable en ce qu'elle a donné lieu à deux récits opposés, qui méritent ici un bref examen. Pour 1M, écrit en hébreu, il n'est pas signalé de grand-prêtre au début du récit, et donc aucune complicité institutionnelle avec le profanateur ; le viol du temple déclenche l'insurrection de Judas Maccabée, fils du prêtre Mattathias, qui organise une reconquête exprimée en termes de guerre sainte (selon Dt 20) ; le retour victorieux à Jérusalem aboutit à une réouverture solennelle du temple et à l'institution d'une commémoration de cette dédicace. Cette célébration n'est rien d'autre qu'une fête de l'indépendance, qui achève le parcours commencé par les trois fêtes de pèlerinage traditionnelles que sont la Pâque (libération), la Pentecôte (don de la Loi) et la Fête des Tentes (durée au désert). Le nouveau pouvoir de Judas a ensuite quelque peine à se consolider, et le récit se poursuit jusqu'à ce qu'un de ses frères, ayant laborieusement obtenu des Syriens le pontificat, puisse le transmettre à son fils Jean Hyrcan : l'hérédité est apparemment la seule garantie possible d'une indépendance qu'aucun sénat ou sanhédrin ne paraît plus en mesure d'assurer.

La présentation des mêmes événements en 2M, écrit en grec, est tout autre : après des lettres introductives soulignant l'importance de perpétuer une commémoration, et appelant à utiliser les livres sacrés, le récit commence par mettre en scène Onias, le meilleur des grands-prêtres, qui règne dans la concorde et la piété sous la bienveillante et active protection du roi de Syrie ; ce bel édifice se fissure pour un menu litige de taxe sur les marchés de Jérusalem. Onias, déposé, fuit en Egypte alors que ses adversaires trouvent appui en Syrie. Cette dernière, étant la plus forte, intronise des pontifes à sa dévotion, et le temple est profané. Judas

1. Tel est un motif important de 2 M, précisément adressé aux Juifs d'Egypte ; l'intention et la date de ce livre sont controversées. Cf. E. NODET, « La Dédicace, les Maccabées et le Messie », **Revue Biblique** 93, juillet 1986.

Maccabée, sans attache sacerdotale indiquée, se lève alors, prend le maquis et, tout en observant fidèlement la Loi, organise et gagne une guerre simplement défensive qui aboutit à la purification du temple et à l'instauration d'une commémoration de l'errance, analogue à la fête des Tentes ; le récit, qui a exalté au passage le martyre plus que la vaillance victorieuse, s'interrompt ensuite avant la mort de Judas, sans trace de dynastie ni de pontificat satisfaisant.

Une telle différence d'appréciation des mêmes événements est instructive, car deux conceptions adverses de la fidélité nationale et religieuse s'y opposent : d'un côté, la nécessité d'un nationalisme ombrageux et actif, s'accommodant mal de vassalité et cherchant à garantir son indépendance par le culte du temple et par un pontificat héréditaire et musclé ; de l'autre, une appartenance nationale non moins tranchée, mais garantie par les livres, exprimée par les commémorations et l'observance, et culminant dans le martyre qui, en apportant la certitude d'une vie après la mort, donne la clé d'appartenance à un royaume non terrestre.

II

avatars des dynasties

Quoi qu'il en soit de ces débats, la dynastie asmonéenne s'est affermie à la faveur des faiblesses séleucides : Simon, frère de Judas, devient grand-prêtre et ethnarque héréditaire ; deux générations plus tard, Aristobule puis Jean Hyrcan prennent en outre le titre de roi. Il est remarquable que Josèphe, qui n'a pas craint d'interpréter la crise maccabéenne comme accomplissant les visions de Daniel, n'accorde aucune valeur religieuse particulière à la restauration d'une antique institution ; il est vrai que les Asmonéens, étant prêtres, ne peuvent être de lignée davidique. D'autre part, après Jean Hyrcan, les rivalités entre prétendants, puis la guerre, affaiblissent le régime, au point que Pompée intervient en 63 pour créer en Syrie une province romaine, tout en laissant en Judée un roi faible, Hyrcan II, sous la surveillance du gouverneur de Syrie ; Josèphe juge que ce dernier, sans toucher formellement au roi, créa en fait un gouvernement aristocratique, car il répartit les Juifs en cinq districts, dotés chacun d'un sénat ou sanhédrin (AJ 14,90-91).

Ce nouveau pouvoir romain était précédé depuis longtemps d'une rumeur favorable. Dès le règne de Judas, Rome avait offert aux Juifs, à toutes fins utiles, un traité d'amitié et d'alliance (1M 8,23-30). Les institutions

démocratiques de Rome, tout comme sa puissance, étaient admirées, voire enviées : la légitimité de Judas et de ses successeurs est attribuée tout autant au suffrage populaire qu'à l'hérédité. Cet aspect illustre une contradiction croissante au sein de la monarchie asmonéenne : elle a besoin de stabilité et de force pour obliger les pays voisins au respect ; mais inversement, bien qu'elle soit théoriquement irresponsable, le peuple la juge, car c'est lui le gardien de la Loi. Divers indices illustrent ce phénomène : selon Josèphe, c'est à ce moment que se manifestent les principaux partis, Sadducéens, Pharisiens, Esséniens, tous identifiés par une position religieuse, et la monarchie doit composer avec eux ; c'est ainsi, par exemple, que les monnaies de la fin du règne d'Alexandre Jannée, fils de Jean Hyrcan, ne comportent plus la mention « roi », mais indiquent la double légitimation (en hébreu) « le grand-prêtre *et* la communauté des Juifs » ; dans les lettres festales qui préfacent le *deuxième livre des Maccabées*, les adresses mettent en relief de manière caractéristique la souveraineté du peuple : « *Aux Juifs qui sont en Egypte, leurs frères les Juifs qui sont à Jérusalem et en Judée* », « *les habitants de Jérusalem et de Judée, le Sénat et Judas à Aristobule...* ».

la royauté d'hérode

Cependant, la conjonction du nationalisme et des querelles intestines asmonéennes délenche de nouvelles guerres civiles entre adversaires et partisans de la tutelle romaine. César reprend la situation en main et donne en 47 un nouveau statut aux Juifs dont le point notable est celui-ci : Hyrcan est confirmé dans les fonctions de grand-prêtre et d'ethnarque, avec autorité sur les communautés de diaspora, mais il perd en fait le titre de roi et se voit flanqué d'un administrateur local aux pouvoirs presque discrétionnaires, bien qu'officiellement limités aux questions fiscales (AJ 14,143). Sur le fond, le Judéen est romanisé, et le Juif canalisé par une identité nationale de faible poids.

Une facétie de l'histoire fit alors que le fonctionnaire nommé avait un fils ambitieux et capable, Hérode, qui réussit à se faire connaître des Romains et, en 39, grâce à la faveur d'Antoine, à se faire nommer par le Sénat roi de Judée, en faisant écarter les derniers Asmonéens. Sans doute, il dut reconquérir son propre pays et n'y parvint qu'avec peine, mais il réussit encore la performance, après la défaite d'Antoine, d'obtenir la faveur d'Auguste. En contrepartie de cette situation consolidée de vassal, exprimée par un tribut et par une subordination à la politique impériale romaine, Hérode fut libre de sa politique intérieure et, en particulier, de lever des

armées. C'était d'ailleurs l'intérêt des Romains, qui ne virent aucune objection à ce qu'un allié aussi fidèle, chose rare dans un Orient toujours mouvant, reconquière peu à peu le territoire du royaume asmonéen, de l'Hermon à l'Idumée, et assure une police des frontières.

Jouant au maximum la philosophie de la *pax romana*, Hérode montra à l'extérieur son intérêt pour les œuvres impériales hors frontière, introduisit en Palestine le culte d'Auguste et les jeux quinquennaux ; il fut aussi un grand bâtisseur et, en particulier, il rebâtit le temple de Jérusalem dans une splendeur inégalée, non sans contrôler étroitement le pontificat. Cette action intégratrice lui valut même l'octroi par Rome du droit de désigner son successeur, tout comme César, donc en fait de fonder une dynastie, au moins théoriquement. Cependant, comme on le montrera plus loin, ce système cachait de graves tensions sociales. De surcroît, l'autonomie nominale, obtenue comme privilège personnel, n'avait politiquement aucune garantie juridique ferme ; ainsi, à la mort d'Hérode, des querelles de succession avec procès à Rome montrent-elles surabondamment que ce bel édifice ne tenait que par un individu. Le royaume fut à nouveau morcelé et la Judée passa sous administration romaine directe. Pendant 40 ans au moins, le grand-prêtre fut nommé par le préfet ou procurateur romain, la royauté étant réduite à un rôle de figuration courtisane. A quelques transpositions près, cette situation n'est pas très éloignée de la fragilité institutionnelle exprimée par 2M dans sa vision de la crise au temps d'Antiochus.

III

la diaspora

L'établissement israélite ou juif hors de Palestine remonte fort loin, déjà au temps d'Achab : « *Tu installeras tes bazars à Damas...* » (1R 20,34). A l'époque hellénistique, on trouve trace d'esclaves, d'affranchis ou de groupes organisés un peu partout, du bassin méditerranéen à la Mésopotamie, dans toutes les couches de la société.

dispositions octroyées par rome

En Egypte lagide et en Syrie séleucide, sans doute aussi dans les villes franches comme la Décapole, les communautés de même ascendance civique, juive ou autre, étaient regroupées en « citoyennetés » (*politeuma*), à statut fiscal variable, gouvernées et représentées par un Conseil d'anciens.

Plus tard, les Romains confirment en Orient ces coutumes, non sans conflits intéressants : lors d'un procès, Cicéron rappelle l'interdiction par le Sénat d'exporter de l'or hors de la juridiction romaine, à l'encontre de Juifs de certaines cités qui veulent maintenir la coutume de l'envoi annuel du didrachme au temple de Jérusalem. C'est sous Auguste que la situation se stabilise, avec diverses franchises permettant l'observance de la Loi.

En Occident (Rome et Grèce), le droit d'association est libre et la reconnaissance d'un culte comme *religio licita* est peu exigeante. La prolifération des groupements religieux finit cependant par amener César, puis Auguste, à réglementer. Beaucoup de cultes récents disparaissent, mais les Juifs — et eux seuls parmi les religions orientales, si l'on en croit Josèphe (AJ 14,215) — sont autorisés à constituer des collèges déclarés, sortes d'associations synagogales locales, avec structures de gouvernement distinguant l'administration des biens et l'animation religieuse. Ces collèges n'ont pas de lien juridique entre eux et ne sont donc pas autorisés à s'associer en fédération de droit romain qui pourrait faire contrepoids à l'autorité centrale.

Ces dispositions sont en quelque sorte l'écho et le complément du statut accordé à Hyrcan II, ethnarque et grand-prêtre. L'intrusion hérodienne crée à cet égard un déséquilibre, en subordonnant l'identité juive diffuse à une royauté judéenne à la fois forte et banale, et cela d'autant plus qu'Hérode est Iduméen, c'est-à-dire demi-Juif seulement. Il faut toutefois observer ici que, même avec toutes ces vicissitudes historiques, une présentation des faits demeure insuffisante si elle se fixe uniquement sur Jérusalem comme centre national. L'Egypte et surtout Alexandrie constituaient un foyer plus ou moins concurrent.

la tora à alexandrie

La *Lettre d'Aristée* raconte les circonstances d'une traduction en grec du Pentateuque hébreu, faite à la demande d'un des premiers rois lagides et déposée à la bibliothèque d'Alexandrie. Le récit est largement fictif, mais son intérêt est de montrer que, pour accréditer une traduction en circulation (peut-être contestée), il n'y a rien de mieux que de lui conférer une autorité *civile* alexandrine. Certains livres bibliques ou apocryphes, directement écrits en grec, viennent d'Alexandrie ; on ne peut en déduire que l'hébreu y soit tombé en désuétude, mais simplement que la communauté culturelle juive se structure autour de sa bibliothèque sacrée.

Tel est, à Alexandrie, le fondement de la résistance à l'hellénisation et à son horizon citadin : même si la démocratie est le meilleur des gouvernements, la Tora dépasse le cadre des cités périssables, affirme Philon (*De l'immutabilité de Dieu,* 166-177). Cela n'exclut d'ailleurs pas la réalité empirique de la Terre Sainte ni du temple de Jérusalem, où l'on ne saurait tolérer de profanation [2]. Le même Philon se déclare citoyen de Jérusalem, où réside le temple de Dieu, et estime que « *le souverain pontificat l'emporte sur la royauté de toute la différence dont Dieu l'emporte en excellence sur les hommes* » (*Legatio ad Caium,* 278). Citoyenneté non « politique », donc, et hors du temps de l'histoire : le culte du temple est le centre de sa symbolique.

La situation en Egypte était cependant plus complexe, car Josèphe rapporte un peu plus tard, que la dynastie pontificale des Oniades, chassée par Antiochus Epiphane, comme on l'a vu, a installé un temple à Héliopolis avec la protection du roi Ptolémée et dans la perspective explicite d'accomplir la prophétie d'*Isaïe* 19,19 sv. (*Guerre des Juifs*, 7,407-436). Pour des raisons qui lui sont propres, Josèphe limite quelque peu la légitimité de ce culte, car il hésite à y voir un substitut possible au temple de Jérusalem détruit ; il suggère en tous cas que ce temple d'Onias n'avait pas la faveur des Alexandrins.

IV

dissidences

La prolifération des mouvements et tendances juives est déjà signalée à l'époque où Judas Maccabée fédère certains groupes pour lutter contre d'autres et marcher sur Jérusalem. Autour de l'époque hérodienne, on discerne des formes diverses de vitalité religieuse, de type plus ou moins sectaire : par exemple, les Esséniens forment des confréries à forte idéologie qui entretiennent un réseau interurbain, pratiquent une pureté minutieuse et réalisent le partage des biens ; écartant ainsi le monde profane et croyant par ailleurs à la prédestination, ils sont en marge de la vie civile et sans doute peu portés à y rechercher un rôle. De même les baptistes, selon le Nouveau Testament et Josèphe, vivent hors cité, près de l'eau, et on en rencontre en Diaspora (Ac 19,2-7). Bien que

2. Lorsqu'un culte païen a été établi à Yabneh, puis lorsque Caligula ordonne l'installation d'une statue dans le temple, Philon conduit une délégation à Rome pour protester auprès de l'empereur (**Legatio ad Caium**, 202-233).

certains de leurs leaders annoncent un royaume non terrestre, des foules de fidèles attestent que leur ascendant moral est bien réel et elles peuvent alors être perçues par l'autorité comme menaçantes, ou même le devenir objectivement. Certes, le problème des « hérésies » a certainement été capital dans la variété du tissu social et dans les conflits d'autorité, mais les sources disponibles n'en permettent pas un inventaire très documenté. Pour rester dans la perspective institutionnelle choisie, on se bornera à tenter de caractériser les mouvements dont l'incidence profane est plus ou moins délibérée.

Le statut des collèges de la Diaspora leur donnait au mieux, sauf tensions momentanées ou guerres, une vie à deux registres et deux calendriers : des allégeances socio-économiques civiles locales et une personnalité religieuse déterminant des usages propres et des relations internationales. On relève en divers endroits des revendications en ce sens, mais aucune tentative pour identifier les deux domaines. De fait, une telle séparation peut être très stable, car la distinction entre le sacré et le profane est très structurée dans le judaïsme.

deux types de révolte

Tout autre est la situation en Palestine, particulièrement en Judée, car le pouvoir civil a nécessairement une forte incidence religieuse. Au temps d'Hérode, deux types de révolte méritent d'être signalés : la résistance plus ou moins sourde de docteurs de la Loi et les mouvements socialement marginaux.

Le premier cas est illustré par l'épisode de deux maîtres écoutés et respectés, Judas et Matthias : croyant à tort Hérode très affaibli et près de mourir, ils s'étaient élevés contre ce symbole de la politique hérodienne que fut l'installation sur la grande porte du temple d'une aigle d'or dédiée à Rome (AJ 17, 149-164), et ils avaient provoqué des jeunes gens à la démonter. Il en résulta un incident sérieux, puis un procès qui aboutit à la déposition du grand-prêtre : on ne peut en déduire la solidarité profonde de ce dernier avec les docteurs, mais on voit clairement le rôle que le roi veut lui faire jouer, à son service. Une partie active de la population n'acceptait pas cette subordination et la tension contenue que provoquait cette sorte d'excès dégénéra en troubles graves aussitôt après la mort d'Hérode.

Quant aux mouvements marginaux, l'exemple le plus typique en est l'ensemble rattaché à Judas le Galiléen. Hérode jeune avait commencé son

ascension en réduisant un certain Ezéchias et « une grosse troupe de brigands », aux confins de la Syrie (AJ 14, 159-168). La qualification de « brigands » est certainement partiale : en effet, d'une part, la pacification plut aux Romains, inquiets de l'existence de zones d'instabilité politique ; d'autre part, cette prouesse valut à Hérode un procès devant le Sanhédrin, où il lui fut reproché de jouer au justicier au mépris de la Loi, ce qui est une autre forme de brigandage. Le contexte indique bien que le mouvement d'Ezéchias était d'origine religieuse, mais avec des incidences sociales visibles et les craintes correspondantes des autorités [3]:

Plus tard, dans la période confuse qui suivit la mort d'Hérode, diverses factions tentèrent de s'insurger. La plus significative est justement celle de Judas le Galiléen, fils d'Ezéchias, parce que non seulement elle s'inspire manifestement de la précédente, mais surtout elle se trouve racontée de deux manières différentes, ce qui donne d'ailleurs quelques lumières sur le bon usage du témoignage de Josèphe [4] : selon AJ 17,272, c'est du brigandage actif, à but politique, car Judas « *espère parvenir à la royauté non par la vertu, mais par l'excès même de son injustice* » ; au contraire, selon AJ 18,23, ce même Judas n'est pas moins que le fondateur de la Quatrième philosophie, après Pharisiens, Sadducéens et Esséniens ; ce mouvement (*airesis*) est idéologiquement proche des Pharisiens, « *mais ils ont un invincible amour de la liberté et jugent que Dieu est le seul maître* », donc à l'exclusion des Romains ou de leurs suppôts hérodiens. Malgré ses prudences verbales par lesquelles il attribue à cette philosophie la responsabilité de la ruine du temple, Josèphe n'hésite pas à admirer la capacité de ses adeptes à endurer le martyre, c'est-à-dire à mettre leurs convictions au-dessus de leur propre vie.

Ce mouvement de Galiléens est exemplaire, mais n'est pas unique [5]. Josèphe en décrit plusieurs de même genre et, à sa suite, Gamaliel dans son discours à huis clos (Ac 5, 34-39). D'une façon générale, on peut dire

3. Le « pillage » peut n'être autre que la collecte forcée de la dîme et des offrandes par des prêtres du mouvement ; les prêtres et lévites étaient trop nombreux pour les possibilités d'emploi du temple, ce qui pouvait entraîner quelques remous (cf. JOSÈPHE, **Autobiographie**, 63-76, etc.)

4. Ces flottements rédactionnels apparents sont en fait destinés à une deuxième lecture, plus active, cf. E. NODET, « Jésus et Jean-Baptiste selon Josèphe », **Revue Biblique** 92, octobre 1985, pp. 503-513.

5. Dans l'excellente étude de S. COHEN, **Josephus in Galilee and Rome**, Leiden, E. J. Brill, 1979, pp. 206-214, il est montré que le terme de Galiléen s'émancipe quelque peu de son origine géographique, pour désigner des dissidents actifs. Dans le Nouveau Testament, le mot comporte souvent cette nuance.

que les causes économico-sociales sont toujours présentes : disettes et épidémies face à l'inadaptation et à la rapacité du pouvoir. Mais la force de mobilisation, par les symboles qu'elle met en œuvre, est toujours religieuse : tel est le pouvoir de la tradition qui permet d'entretenir des espoirs quasi réalisables, dont la royauté juste est le modèle le plus populaire. Le passage du temps de l'espérance (mémorial et liturgie) au temps profane est possible en Judée, puisqu'il y a déjà une royauté visible, dont l'imperfection est mobilisatrice. Rien de tel en Diaspora, où le rêve d'une royauté accomplissant la Loi n'a guère de point d'appui réaliste.

V

après la ruine du temple : royauté en suspens

La ruine de Jérusalem et du temple mit fin brutalement à toute cette période de fermentation et d'instabilité en Judée, où tout coexistait. Pour le judaïsme, l'heure d'une réflexion sur le sens des événements est venue, c'est-à-dire d'essais de réorganisation de la mémoire et des valeurs.

Le témoin le plus significatif est Josèphe, non certes qu'il soit objectif, mais parce que son témoignage n'a pas été transformé ensuite par une tradition vivante. Le trait le plus saillant pour notre propos est la palinodie qui consiste à sauver le sens du héros déchu en le transformant en martyr. C'est ainsi qu'est bâtie la *Guerre des Juifs*, sous la forme où elle nous est parvenue[6] : les six premiers livres aboutissent à la ruine de Jérusalem, mais le septième ouvre des perspectives en culminant sur le martyre de Massada et sur la fidélité inébranlable des Sicaires. Dans les *Antiquités juives*, son ouvrage majeur, Josèphe a un double but : pour les étrangers, illustrer l'antiquité de la Loi et de l'histoire juives et exposer leurs bienfaits ; pour ses coreligionnaires, diffuser une paraphrase commentée de la Bible en grec, donc raffermir la culture nationale par le livre[7]. Josèphe voit les choses depuis Rome, d'où la royauté devient pour

6. Josèphe signale une première version en araméen ; quant au texte grec actuel, il a connu au moins deux éditions, seule la dernière comportant le livre 7 ; le premier à donner des arguments solides à cet égard fut H. S. J. THACKERAY, **Josephus, The Man and the Historian**, New York, Jew. Inst. of Religion Press, 1929, pp. 105 sv.
7. La thèse implicitement défendue ici est qu'à Rome, à la fin du premier siècle, Josèphe n'utilise pas de Bible grecque, bien qu'il évoque la traduction du Pentateuque par les Septante. Cette opinion, ainsi que quelques conséquences pour les chrétiens de Rome, seront exposées ailleurs.

lui un motif littéraire, et il défend la compatibilité de la citoyenneté romaine avec la nationalité juive : Hérode peut servir d'étendard, mais sûrement pas de modèle.

Le judaïsme rabbinique, héritier de la Mishna, représente, face au christianisme constitué, la stabilisation au bout d'un siècle d'une variété notable de courants et d'écoles ; dans cet état normalisé et normatif, on ne voit pas trace de procédure d'identification ou de nomination de pontife ni de roi : ils sont devenus des objets noétiques, inaccessibles au temps réel, mais très présents dans la temporalité symbolique et sanctifiante que créent la bénédiction et l'étude. Ces dispositions n'ont cependant pas entièrement effacé la trace de certaines fermentations messianiques de type maccabéen : par exemple, pour la révolte de Bar Kokhba, au temps de Justin, la différence entre les données traditionnelles juives et les trouvailles du désert de Judée laisse deviner de vifs débats sur ce que devait être « la libération de la servitude d'Egypte » dans les circonstances de l'époque.

Quant au christianisme, les observations proposées plus haut permettent de conclure que, sociologiquement, ses débuts n'eurent rien de très singulier et que sa séparation d'avec la nébuleuse des mouvements juifs fut moins rapide et moins nette que ne cherche à le faire croire le Nouveau Testament, qui réinterprète les débuts en fonction de formes sociales constituées bien après. Le récit des tentations de Jésus essaie de définir un bon usage de la royauté, mais surtout la résurrection et le récit de la Pentecôte recréent un nouveau groupe fondé sur l'abolition — ou plus exactement la profanation — de toute frontière, à commencer par celle de la mort : le domaine de cette nouvelle communauté est bien du type « royaume », puisque sa temporalité recouvre entièrement le temps usuel. Sa valeur centrale est le salut et non la sanctification.

étienne nodet

le roi, fils de david et fils d'adam
messianisme et médiation

Le roi d'Israël est le lieu d'une série de tensions et de dépassements. Il est l'autre du peuple élu (élu parmi les élus), mais par lui le peuple rencontre l'humanité (l'élection rencontre l'universel). Cette surcharge fait de lui un médiateur, *c'est-à-dire un lieu divin, d'où l'attribution inattendue de certains attributs de Dieu au roi d'Israël.*

Etant une image visible du Dieu invisible, le roi occupe une position radicale qui rejoint mythiquement celle du premier Adam. D'où l'insistance croissante des textes prophétiques à voir son règne sous la forme paradoxale et divine d'une victoire sur la guerre.

Dans le mystère de la royauté, l'effondrement et la quasi-disparition de la dynastie davidique jouent un rôle décisif, bien que difficile à discerner exactement par l'historien. On peut toutefois déceler — à travers l'accent mis sur la figure féminine de la future mère du roi, qui souvent symbolise le peuple — l'attente d'une participation du peuple des humbles à la royauté. Le modèle royal tend même à descendre potentiellement vers tout individu.

Quand l'individu que tous rejettent devient porteur de la royauté, alors se réalise en plénitude la figure : jonction d'Israël et de l'humanité. Non sous forme abstraite, mais dans un nouveau peuple qui reçoit le nom unique du roi : par lui se donne la royauté de Dieu.

Le roi biblique a été appelé « pierre d'angle » (Mt 21, 42 citant Ps 118, 22) et l'exégèse ancienne en conclut génialement qu'il rejoint deux lignes, l'une enracinée en Adam qui commence l'humanité et l'autre en Abraham, puis David. Il opère cette jonction en tant qu'il est unique.

Par ce titre, « roi », l'individu humain, en tant précisément qu'individu, se voit élever à son point culminant d'intensité et de gloire. Par le roi, l'humanité déclare que, tant qu'elle n'est pas honorée dans sa plus petite unité quantitative — quelqu'un tout seul —, tous les honneurs qu'on lui rend ne sont que flatteries. Dire cela n'est pas négliger le groupe (communauté, nation, Eglise), puisque nous espérons montrer dans cet article qu'il n'est de roi que si l'honneur s'échange efficacement dans un circuit

social où le roi va rejoindre l'individu le plus méprisé du groupe [1]. Mais c'est faire droit à une articulation qui, d'être bien visible, n'en est pas moins admirable : on peut imaginer autant de milliards d'êtres humains qu'on voudra, ce sera toujours autant de milliards de fois *un* homme, alors que l'autre limite, celle du grand nombre, reste indécise. « Un » : point d'arrêt.

La Bible fait droit à cette limite minimale : Adam, Abraham, points de départ de deux groupes. Adam, point de départ du groupe universel. Abraham, point de départ du groupe élu au sein du groupe universel. Mais David, le roi, apporte un redoublement de l'élection. Il est l'élu au sein du groupe élu. C'est vrai, le roi n'est pas le seul en Israël qu'on dise élu au milieu de ses frères [2]. Mais il est le seul pour lequel un redoublement de l'élection première, celle d'Abraham, soit aussi net. Comme Abraham, David reçoit promesse d'une postérité et, comme Abraham, il s'entend annoncer des dons sous forme entièrement gratuite : alors qu'il survient une fois la Loi promulguée, ce qui n'était pas le cas d'Abraham, aucune clause n'est mentionnée qui fasse de son obéissance à la Loi une condition de la promesse [3]. L'élection s'affirme, pour David, à l'état pur. L'alliance davidique est formulée comme un calque de l'alliance abrahamique.

unique entre les hommes

L'élection du roi enserre le peuple élu entre deux extrêmes, qui tous les deux le débordent, le transcendent. D'un côté, les Nations sont l'autre d'Israël. Mais le roi, d'un autre côté, est aussi l'autre d'Israël.

Israël sort vers les Nations par son roi et le mouvement se fait aussi en sens inverse. La première fois qu'un roi survient dans l'histoire du peuple (1S 8,5), la fonction de ce roi est définie en ces termes : « nous régir *comme les autres Nations* ». Le roi articule Israël aux Nations comme une mesure commune à l'un et aux autres. En lui, la force d'Israël s'ajuste à la force des Nations pour se mesurer avec elle. En lui, la Sagesse d'Israël parle un langage que les Nations entendent, et c'est réciproque (1R

1. Voir N. FRYE. **Le Grand Code**, Paris, Ed. du Seuil, 1984, pp. 144-157, sur « *la métaphore royale où la société et l'individu s'interpénètrent* », et sa fonction dans la Bible.
2. H. CAZELLES, **Le Messie de la Bible** (Jésus et Jésus-Christ 7), Paris, Ed. Desclée, 1978, donne un relief particulier à la dimension sacerdotale du messianisme.
3. Le Ps 132, v. 12, fait exception. Ailleurs, il est stipulé que les sanctions infligées par Dieu au roi n'annulent pas la promesse.

5,9-14). Force et sagesse : ces valeurs, avec la monarchie, sont étalonnées pour un échange constant entre Israël et tous les hommes. La force s'exerce, avec un succès inégal. Mais c'est surtout la Sagesse qui s'exprime : la Sagesse de Salomon n'est confirmée, on dirait presque qu'elle n'existe, qu'après avoir été applaudie par la reine de Saba (1 R 10, 1-13).

De même, les épouses étrangères du roi juif confèrent à la royauté les alliances et la gloire faute desquelles on la verrait se dessécher. Cela est inscrit dès avant la naissance de la monarchie, à la racine de l'arbre dit de Jessé, car Jessé est petit-fils de Booz et d'une femme étrangère. Le mariage d'un roi de Jérusalem et d'une princesse des Nations reçoit une valeur symbolique qui sera perçue pendant des siècles (Ps 45). Ces mariages sont, par ailleurs, stigmatisés comme ouvrant la porte à l'idolâtrie (1R 11,4). Mais ce qui est symptômatique, c'est que l'interdiction des mariages entre Juifs et femmes étrangères, sous Esdras et Néhémie, coïncide avec la fin de la monarchie.

De par sa position, le roi permet aux groupes de s'ouvrir les uns aux autres. Fonction qui, en soi, est celle d'un médiateur, puisque la médiation est ce transit entre deux termes qui ne supprime pas leur différence et, par conséquent, en porte le poids. Le roi — et ce n'est pas seulement vrai du roi d'Israël — porte en lui une double appartenance, étant de la communauté d'Israël et de la famille des rois, ses « frères » (cf. 1R 9,13).

médiation dangereuse

La position de médiateur est dangereuse. La demande d'un roi par un peuple séparé qui veut être « comme les Nations » provoque un scandale. Plus d'un lecteur de la Bible est tenté de préférer l'attitude initiale de Samuel, choqué par cette demande (1S 8,6), à celle qu'il prend ensuite en s'y ralliant. Le Dieu d'Israël lui-même se dit offensé, puis il cède. Faut-il vraiment penser que la concession est moins sincère que le blâme ? Mais Israël était déjà devenu « comme les Nations », du fait de son implantation dans l'espace par la conquête d'une terre. A cela devait correspondre une implantation dans le temps, par la stabilité d'une dynastie à longue durée, qui allait mettre fin aux oscillations de l'époque des Juges. Dangers ? Oui, et combien ! De confusion avec les Nations ou, inversement, de trop d'assiette et de sécurité. Mais la lecture nostalgique n'est pas la bonne. Israël a grandi : il est parvenu à ce nouveau moment devant lequel, comme dans toute vie, le pire danger est de s'abriter de tout danger. Il est bien vrai que la monarchie est, pour Israël, une de ses tentations les plus graves. Mais Dieu réagit devant la demande d'Israël comme un

vrai père qui dit non d'abord et oui ensuite. Le « non » atteste qu'il est autre que son fils et que la peur de déplaire au fils n'est pas sa règle. Le « oui » reconnaît que son fils est autre que lui et qu'il a droit à son histoire, reconnue comme imprévisible.

Comment qualifier cette mue de la relation ? Il n'y a pas eu, dans l'élection royale, un geste puis un autre, mais un geste double au principe, une complication inaugurale. Complication : le mot a au moins l'avantage de faire échec à la transparence de rêve qui, parfois, se donne pour la religion pure. Le coup de tonnerre par lequel le ciel contresigne la déclaration de Samuel cédant la place à la monarchie n'est pas hors de propos : une longue série d'orages commence.

Déjà, parler de médiation, c'est parler de tout autre chose que de transparence. Cette notion signifie que les contraires s'attirent, mais s'attirent dans le médiateur et sur sa personne. Moyennant la charge et même la surcharge du médiateur, l'opposition, qui est visible, se dépasse dans une réconciliation qui est invisible parce qu'elle advient à un autre niveau. C'est pourquoi la médiation entre les contraires « horizontaux », visibles, s'opère toujours en même temps qu'une médiation entre le haut et le bas. Ainsi, Abraham a été élu pour que les Nations (l'universel) soient bénies. Elles le seront en bénissant sa descendance (les élus). Cette promesse est, dans sa rédaction yahviste (Gn 12,2 sv. ; cf. Ps 47,10), adaptée aux conceptions de la monarchie davidique. Le roi, élu parmi les élus et successeur d'Abraham en tant qu'Abraham était unique, sera différent des élus et différent des Nations. Par le poids, par la gloire de cette différence particulièrement intense et redoublée, il est signe de Dieu, lieu de Dieu, médiateur entre Dieu et les hommes. Mais, comme la médiation entre les groupes humains peut échouer, de même le signe divin peut trahir, devenir menteur ; et la médiation peut devenir piège et obstacle. Les contraires mis en présence engendrent l'histoire : c'est à ce titre surtout que le roi, visible puis attendu, est un des principaux repères de l'histoire d'Israël.

entre ciel et terre

Une vue conventionnelle de la foi d'Israël pourrait nous porter à contourner les expressions bibliques, pourtant assez fréquentes, qui mettent en présence les contraires opposés sur la ligne verticale : Dieu et le roi. Dieu étant couramment décrit comme un roi, il sera parlé du roi — de la « lumière de sa face » (Pr 16, 15), de sa « colère » et de sa « faveur » alternées — en termes qui le situent nécessairement comme image de

Dieu sur la terre, sans qu'on ait le moins du monde, semble-t-il, cherché à l'éviter. Le parallèle est, au contraire, voulu : « *Crains Yahweh, mon fils, et le roi* » (Pr 24,21). L'homme en détresse « *maudit son roi et son Dieu* » (Is 8,21). La récurrence du couple permet même d'y reconnaître, à une certaine époque, la valeur d'un article de foi : « *Ils chercheront Yahweh leur Dieu et David leur roi* » (Os 3,5) ; ou encore : « *Ils serviront Yahweh leur Dieu et David leur roi, que je vais leur susciter* » (Jr 30,9). L'expression est probablement, dans ces passages, assez tardive, mais elle est encore en retard sur la formule, explicite jusqu'à véhiculer une intention didactique, par laquelle le Chroniste nous montre toute l'assemblée d'Israël, quand Salomon inaugure le Temple, se prosternant « *devant Yahweh et devant le roi* » (1Ch 29,20). Il s'agit, dans les milieux que représente cet auteur, d'une certitude proche de la confession de foi. L'insistance sur le thème et la richesse de ses modulations en témoignent : « *Salomon s'assit sur le trône de Yahweh* » (1Ch 29,33).

Ce qui impressionne dans cette formule binaire est d'abord sa persistance. Elle change de style, mais c'est pour s'affirmer progressivement, depuis un archaïsme d'allure innocente jusqu'à un langage doctrinal. Nous observons aussi qu'elle se maintient, avec le Chroniste, au delà de périodes où le péché de la monarchie est devenu un thème classique et où tout le peuple est soumis aux conséquences de son échec. Si léger que soit cet indice, une aussi brève formule suffit à montrer que l'espoir dans un médiateur royal a survécu aux malheurs de la dynastie.

roi de paix

En fait, des textes amples illustrent que la médiation a été conçue en termes toujours plus radicaux. Il est de plus en plus clair que la figure royale est la « pierre d'angle » où se joignent fils d'Adam et fils d'Abraham. Mais cette conjonction va de pair avec une insistance croissante sur la nature pacifique de sa médiation, non sans que d'autres textes, pas toujours plus anciens, parlent en sens contraire. La contradiction se maintient, mais l'effet de l'épreuve est lisible : le roi attendu ne fera pas revivre ceux du passé, sinon peut-être un David transfiguré.

C'est encore le Chroniste qui reprend la séquence évoquée au début de ces pages : Adam, Abraham, David. Il lui donne la forme d'une construction concertée, élaborée. Orientant toute son œuvre vers la glorification de la monarchie, il n'a sans doute pas voulu la décrire telle qu'elle fut, mais nourrir l'attente. Les pages inaugurales dressent une généalogie qui alignent le premier homme (1Ch 1,1), le premier Juif (1Ch 1,27), le

premier roi (1Ch, 2,15) dont elle suit la lignée jusqu'au temps de l'auteur (3, 17-24). Plus coloré, plus tourmenté aussi dans sa conception, le célèbre prélude d'Osée superpose la figure royale (Os 2,2 ; 3,5 : inséré au temps de Josias ou beaucoup plus tard ?) à un ensemble israélite et adamique (2,20). La base de l'édifice est l'annonce d'une réconciliation entre le Seigneur et son épouse. Puis tout s'élargit sur une image de paradis : alors qu'Adam recevait pouvoir sur les animaux, par le fait de les nommer, c'est ici en faveur de l'épouse Israël, devenue une nouvelle Eve « mère des vivants », que Dieu fait un pacte avec les bêtes sauvages. Dans cet ensemble, la figure royale, peu développée, ne fait qu'encadrer le tout : elle l'inaugure (2,2) et elle le conclut (3,5).

Mais la portée politique du pacte avec les animaux est décodée pour nous ; « *L'arc, l'épée et la guerre, je les briserai* » (Os 2,20). C'est donc la relation avec les Nations qui est bouleversée, puisque les guerres prennent fin. En *Isaïe* 11, ce bouleversement est le fait du roi. Le descendant de Jessé est comparé à l'arbre central du paradis, porteur de sagesse et de force. Plus clairement paradisiaque encore est le jardin qui l'entoure : les animaux y sont herbivores, l'enfant y est le pasteur du lion comme du veau qui, sous le même régime alimentaire, vivent en paix. L'auteur de *Genèse* 1 s'appuiera sur ces traditions pour tracer de l'humanité, quand elle sortait des mains de Dieu, une image spécifiquement royale. Elle est royale puisqu'elle domine sur les animaux en se nourrissant exclusivement de végétaux, ce qui qualifie son pouvoir comme pacifique (confirmé *a contrario* par Gn 9, 1-3) [4]. A cette étape de son récit, l'auteur sacerdotal ne pouvait dire comme Osée : « *L'arc, l'épée et la guerre, je les briserai* », puisque rien de tout cela n'existait encore... Il ne pouvait pas non plus donner au premier roi, Adam, d'autre groupe à commander que celui qui, seul avec lui, habitait alors la terre ! Mais il ouvrait la voie à un homme assez humain pour être l'image de Dieu, en commandant par la douceur à des nations éloignées de cette image, animalisées par la guerre et par l'usage de la violence, se dévorant entre elles comme les fauves dévorent les animaux plus faibles. Pas très longtemps après l'auteur sacerdotal, le Chroniste soulignera, de manière inattendue, ce qui manquait à David pour construire le Temple : avoir été un roi de paix. Ce verset (1Ch 22,8) apporte l'indice d'une connivence avec les conceptions d'un règne adamique et messianique.

4. J'ai exposé l'interprétation politique de Gn 1 dans « Création et fondation de la Loi en Gn 1,1 - 2,4 a », à paraître dans **La Création** (Congrès de l'A.C.F.E.B. 1985), Paris, Ed. du Cerf, 1986.

Plus tard encore que le Chroniste, le deuxième Zacharie voit l'image d'une royauté nouvelle. Comme dans Osée, suppression des armes. Mais ce roi pacifique ne replie pas Israël dans ses étroites limites : « *Sa domination ira de la mer à la mer* » (Za 9,10). Il ne nivelle pas non plus tous les humains dans un empire indifférencié, puisqu'il entre en triomphateur à Sion, « *sur un ânon, petit d'une ânesse* » (9,9). Le roi pacifique, ici encore, élu dans le peuple élu, règne à partir de Sion sur les Nations. Il règne comme Adam régnait sur les animaux : monté sur « un ânon, petit d'une ânesse », il ne redoute pourtant pas les fauves et il est même plus fort qu'eux. Le sens polémique de cet « ânon » est clair dès qu'on se rappelle combien les rois d'Israël furent attirés par le cheval puissant, rapide, coûteux (cf. Dt 17,16).

la lignée menacée

Dans l'exposition de la foi chrétienne, les prophéties messianiques tiennent une place fondamentale. Mais beaucoup d'oracles décrivent seulement un monde renouvelé à l'extrême et s'en tiennent à un messianisme sans messie. Dans certains cas, le passage royal ou davidique (cf. Am 9,11sv.) n'est pas de même venue que l'oracle de bonheur auquel il fut rattaché (Am 9,13-15). Le moins qu'on puisse dire est que l'espérance d'un roi davidique a subi des éclipses. En fait, la crise fut radicale après la mort de Zorobabel à la fin du sixième siècle avant notre ère : il fut le dernier de la lignée à exercer un pouvoir. Qu'il évoque ce prince ou le roi Sédécias, un verset des *Lamentations* (4,20) situe bien le drame : « *Le souffle de nos narines, l'oint de Yhwh, fut pris dans leurs fosses, lui dont nous disions : " A son ombre, nous vivrons chez les nations "* ». Très explicite, un psalmiste adresse à Dieu des reproches au sujet du roi : « *Tu as renié l'alliance de ton serviteur* » (Ps 89,40), Mais nous avons très peu de témoignages directs sur le moment d'interruption de la dynastie : cela reste une énigme de la Bible.

En réalité, la difficulté où se trouvèrent les évangélistes de reconstituer une généalogie royale de Jésus n'est pas sans rapport avec l'obscurité où était tombée la descendance de David : leurs listes ne correspondent en rien, que ce soit entre Matthieu et Luc ou avec le fragment de 1Ch 3,17-24[5]. Dans le courant de la vie publique de Jésus, personne ne fera état, pour

5. Rm 1,3 (« *de la lignée de David selon la chair* ») atteste la fermeté de la tradition illustrée par les évangiles de l'enfance. Par « chair », il faut entendre l'ordre légal ancien.

le récuser ou pour le légitimer, de son appartenance davidique : les acclamations adressées au « Fils de David » n'ont pas cette portée [6]. La situation est, d'ailleurs, de celles qui parlent aux peuples : nous connaissons bien le thème de l'héritier caché d'une dynastie disparue ou celui d'une famille obscure préservant craintivement le secret de ses origines royales. « *Quand le Messie viendra, personne ne saura d'où il est* » (Jn 7,27) : ce fut là une des colorations de l'attente et elle rendait indispensable que l'élu fût reconnu sur un « signe ». D'où le projet d'« *enlever pour le faire roi* » (Jn 6,15) celui qui vient de multiplier les pains. L'effet de cette obscurité initiale du Messie est d'une importance capitale : le roi est ainsi rapproché, par sa naissance même, des plus petites gens. L'idée populaire que toute femme d'Israël peut s'attendre à être la mère du Messie suppose que les actes du descendant de David seront la seule preuve de sa filiation et, surtout, elle nous semble exprimer une profonde intelligence des Ecritures.

C'est que la volonté de rapprocher le roi du peuple des petits nous paraît avoir une origine lointaine dans les oracles messianiques eux-mêmes. Ceux-ci suggèrent plus ou moins clairement l'idée d'une discontinuité dans la transmission de la vie et du nom royal. Le plus connu des oracles dits messianiques est celui de l'Emmanuel : « *La jeune femme est enceinte et enfantera...* » (en grec, la « vierge »). Or il n'est pas prononcé pour combler l'attente du roi Achaz qui l'entend. Au contraire, Isaïe veut le déconcerter, lui exprimer l'irritation divine et cette intention est le repère le plus certain parmi toutes les obscurités d'un texte où des retouches se sont accumulées. Indice précieux : Achaz n'est pas formellement le destinataire de l'oracle, qui vise la « maison de David » accusée d'avoir fatigué les hommes et de fatiguer Dieu aujourd'hui. Il y a menace, qui vaut pour toute la durée de la dynastie. Il a été remarqué depuis longtemps que le noyau de l'oracle (« *la jeune femme est enceinte et va enfanter un fils* » : 7,14) emprunte une forme « gnomique », c'est-à-dire qu'il porte la frappe, comme un proverbe, d'un « dit » qui circule déjà avant que le prophète parle. Ce qui confirme le mieux cette vue, c'est que le même dit continuera de circuler. Michée annonce l'enfantement de « la partu-

6. Sur cette question, voir Ch. PERROT, **Jésus et l'Histoire** (Jésus et Jésus-Christ 11), Paris, Ed. Desclée, 1979, p. 174-177. S'attribuer une légitimité davidique était ouvrir un conflit violent avec le pouvoir. Voir aussi P. GRELOT, **L'espérance juive à l'heure de Jésus** (Jésus et Jésus-Christ 6), Paris, Ed. Desclée, 1978, p. 272 : le messianisme davidique « *n'a pas occupé une place centrale dans la conscience qu'il (Jésus) avait de sa mission* ».

riente » (Mi 5,2) et parle d'« origines antiques ». Jérémie est le plus mystérieux de tous : « *Le Seigneur crée du nouveau sur la terre : une femelle entourera un homme* » (Jr 31,22) [7]. L'oracle n'évoque pas une conversion, mais l'énigme cosmique de l'union des sexes et de la naissance (Pr 30,18sv.). A travers ces mêmes textes, des allusions au temps des patriarches se laissent entendre et seront reprises par le Deutéro-Isaïe : « *Crie de joie, stérile, toi qui n'enfantais pas* » (Is 54,1), qui réactualise les annonciations et autres merveilles mettant fin à la stérilité des trois épouses des patriarches, Sara, Rébecca, Rachel, comme, plus tard, des mères d'autres héros... « *Qui a jamais entendu rien de tel ?* » : c'est là un des plus récents oracles de la tradition isaïenne, annonçant que Sion accouchera d'un seul coup de tous ses fils, qui formeront une nation nouvelle (Is 66,8).

Cette série d'oracles forme un tracé qui nous guide. Dirons-nous « avec sécurité » ? Mais la question est justement de ne pas attendre d'un prophète une « sécurité » bien peu compatible avec sa fonction et son type de langage. Si nous partons des traits les plus constants, nous relèverons que l'un d'eux est l'insistance sur la figure féminine. Cela nous oblige à revenir sur notre affirmation initiale, à savoir que le nom royal s'inscrirait sur la plus petite unité du genre. Il est temps de mieux spécifier cette limitation : Dieu a, dans l'acte de création, scindé cette première unité, en faisant deux de un pour que l'alliance qui unira ces deux instaure en eux l'image divine. Mais la « jeune femme » (*'alma*) n'est certainement pas appelée à concentrer sur elle seule une dignité dont le roi aurait mérité d'être destitué. Elle introduit comme un trait d'union entre le roi et le peuple ; elle étoffe la médiation royale. Il y a une continuité symbolique entre elle et le peuple. A partir d'elle, tout un mouvement se déclenche. A peine le nouveau-né Emmanuel est-il évoqué que « tous les rescapés du pays » suivront le même régime que lui : régime royal de lait et de miel, mais dans la pauvreté et sans vin (Is 7,21-23). Et voici que la prophétesse sort de l'obscurité et devient mère elle aussi, comme si la fécondité royale gagnait le couple isaïen. Cette extension des naissances, ce pluriel, jaillit du cœur de l'oracle. C'est cet élargissement qui dessaisit le roi et le déloge de sa suffisance. Il nous semble, dès le premier Isaïe, assister à la naissance miraculeuse de cet Israël qu'annonceront le deuxième et le troisième Isaïe. Seul un roi sans

7. Reconnaissons l'obscurité de l'oracle, qui explique les divergences de traduction. Le symbolisme s'inscrit, selon nous, dans une relation physique et non morale ou psychologique.

orgueil pourrait ne pas se sentir menacé par une telle diffusion de grâce. « *Elargis l'espace de ta tente* », dira Dieu à Sion (Is 54,2). « *Qui m'a enfanté ceux-ci ?* » (Is 49,21).

un peuple de rois

Une autre constante de ces oracles confirme celle que nous venons d'exposer : un peuple nouveau, miraculeusement re-né, est attendu. Comme le premier Isaïe, Michée voit le reste de Jacob « *comme une rosée venant de Yahweh, comme des gouttes de pluie sur l'herbe, qui n'espère point en l'homme, qui n'attend rien des humains* » (Mi 5,6). Il faudrait beaucoup d'effort pour ne pas voir ici l'image d'une fécondation par le ciel. Selon Osée, Yahweh « semait » son peuple. Jusque dans le *Psaume* 110 (où David appelle « Seigneur » son fils : Mc 12,36), le roi est salué comme celui qui naît avec la rosée et peut-être cette rosée est-elle la jeune élite qui accompagne le roi. Ainsi le pluriel du prologue de Jean s'appuie sur une forte tradition : ... « *eux que ni sang ni vouloir de chair ni vouloir d'homme, mais Dieu a engendrés* » (Jn 1,13).

La modalité la plus radicale d'une réalisation imprévisible de l'oracle de succession davidique de 2S 7 se trouve dans le recueil deutéro-isaïen écrit, comme on sait, pendant l'exil. Elle s'éclaire par ce que nous venons de dire : le nom de David n'y est jamais prononcé, excepté une fois. Quand il l'est (Is 55,3), c'est pour dire au peuple (« vous tous ») que lui sont dévolues les « grâces de David », qualifiées de « fidèles », comme pour démentir les apparences. Serait-il, le peuple, le vrai successeur ? Avant de répondre à cette question, notons combien saisissante est la transition qui relie le nom de David à cet oracle adressé à un peuple bouleversé par le sort de la dynastie : « *Vos pensées ne sont pas mes pensées et mes voies ne sont pas vos voies* » (55,8). La phrase ne s'applique à rien aussi bien qu'à une révolution dans le sens de l'alliance davidique : son destinataire a changé, mais non son contenu, car elle reste absolument gratuite (Is 55,1-3).

Le peuple, donc, est-il le véritable héritier de David ? Cette conception ne peut survenir sans que la notion de peuple, avec l'exil, ait profondément changé. La stylistique deutéro-isaïenne nous le fait percevoir : ce n'est pas vraiment à un collectif que sont destinées tant d'apostrophes qui commencent par le parallélisme « toi Jacob »//« toi Israël », suivies d'oracles de consolation où l'école de « l'histoire des formes » a reconnu le langage des supplications *individuelles*, langage repris dans la réponse

donnée à ces prières. Assez longtemps après Gunkel, la recherche des présentes décennies affirme qu'une manière de parler est toujours... plus qu'une manière de parler. Un événement de langage est le symptôme d'une transformation dans l'histoire : ce qui se dit dans ces oracles-réponses, c'est qu'Israël est appelé à se réaliser dans un individu, comme ce fut le cas jadis, avec Abraham, avec David, avec Sara : « *Regardez Abraham votre père et Sara qui vous a enfantés, car il était* seul *quand je l'ai appelé* » (Is 51,2). L'unique (car l'oracle est adressé à qui est seul) peut vivre toute l'élection d'Israël : « *Je t'ai gravée sur les paumes de mes mains* », dit Dieu à Sion (Is 49,16). Mais, en Sion, « *l'un dira : Je suis à Yahweh ; un autre s'écrira sur la main : Yahweh,* et sera surnommé Israël » (Is 44,5). La descente du modèle jusque dans l'individu mérite le nom d'accomplissement. C'est la mer dans chaque goutte d'eau : là est le signe du Messie.

Plus on approche de l'accomplissement (de ce qu'opère la médiation), plus on approche de l'invisible, et de l'indicible. L'« individu-peuple » n'est pas une solitude, il appartient à une alliance où les voix s'unissent pour exulter. Mais la formule de « l'élection dans l'élection » que nous avons appliquée au roi s'applique maintenant au peuple. Les prophètes parlent d'un « reste d'Israël » et l'expression apparaît dès l'oracle de l'Emmanuel : le fils du prophète, dont la naissance doublera celle de l'enfant royal, sera appelé « Reste Reviendra ». La véritable cellule royale à partir de laquelle s'engendre un peuple est dans la parenté en esprit de ces deux fils. Dès ce point de départ, s'est instaurée dans les oracles messianiques la double dimension de l'unique-singulier (roi) et de l'unique-pluriel (peuple de rois). Elle s'y manifeste avec persistance et engendre une double interprétation, soit que les exégètes se divisent sans fin, optant l'un pour le sens individuel et l'autre pour le sens collectif, soit que cette sorte de « duplicité », ou lecture tournante du texte, finisse par être reconnue comme le fait premier et lumineux, ce que choisit ici notre exégèse. Les deux cas les plus célèbres où cette oscillation se vérifie, outre l'oracle de l'Emmanuel, sont le Serviteur souffrant (Is 52,13-53,12) et le Fils de l'homme (Dn 7) [8].

un nom pour les sans-nom

Depuis le début de l'histoire chrétienne, des croyants sans nombre ont tenté de « *démontrer par les Ecritures que Jésus est le Christ* » (Ac 18,28 ;

8. H. CAZELLES, **Le Messie de la Bible, op. cit.**, p. 203 : le chapitre est dominé par l'opposition humain / animal ; le roi et le royaume sont corrélatifs.

cf. 9,22). Aucun n'a épuisé la source biblique. Tous ont orienté leur discours vers le point indépassable où le roi Messie rejoint le dernier des hommes. Le repère de la lecture a toujours été la déclaration de Jésus comme roi au moment de sa passion (Mt 26,64 ; Jn 18,37). Si Jésus est « roi », c'est qu'il a été inscrit sous ce titre au calvaire (Mc 15,26).

Samuel annonçait comme effet principal de l'avènement d'un roi : « *Vous deviendrez ses esclaves* » (1S 8,17). Encore très loin du terme, David corrigeait déjà cette image de tyran quand il disait à sa femme qu'aucun honneur ne vaudrait jamais pour le roi celui d'être acclamé par les servantes (2S 6,22).

Sur cette voie, dite royale, le messianisme d'Israël a traversé une étape décisive le jour où le *Livre des Psaumes* a été relu comme donnant une image du roi futur, du David attendu. Dans les quelque soixante-dix psaumes qui furent tardivement attribués à David, en attendant que le recueil entier le fût, les poèmes de gloire sont maintenus et figurent en bonne place. Mais qui dira pourquoi furent mis sous le nom de David tant de psaumes disant la détresse du malade et même du condamné à mort ? Les écarts de David ne l'ont jamais établi dans le despotisme, soit. Son portrait est conçu pour contraster avec celui de Roboam et même de Salomon. Néanmoins, il y a un monde entre David et le roi selon les *Psaumes*. Or c'est un fait : un jour vint où l'on attribua à une bouche royale la plainte d'un suppliant devenu « *honte du genre humain, rebut du peuple* » (Ps 22,7) !

L'expression traduit sobrement une nécessité rigoureuse : celui qui est rejeté de son peuple rejoint ceux que les autres peuples rejettent, parmi les sans-peuple, parmi les sans-nom [9].

Avec cela, un terme est désigné, mais pas complètement atteint. Il a fallu, pour y parvenir, que s'enfonce le sillon de l'histoire. Ce n'est pas seulement à ressembler aux malades et aux condamnés à mort que le messie d'Israël était appelé, mais à leur donner un nom. L'individualité histo-

9. Il ne faudrait pas croire que la figure du roi humilié et souffrant soit particulière à la Bible : N. FRYE, **Le Grand Code**, **op. cit.**, p. 144, en prend acte et il ajoute : « *Prenons la Bible comme clé pour la mythologie au lieu de prendre la mythologie en général comme clé pour la Bible* » (p. 146). Ce qui est biblique est la radicalité de cette figure, due à son inscription sur une traversée des formes : mythique, narrative, historique.

rique du Christ joue alors un rôle : elle est signifiée dans son nom inéchangeable. Il est certifié par lui que la naissance d'un peuple nouveau, peuple de peuples, sort bien des profondeurs insondables du Dieu libre. Le Nom unique sauve du fusionnel, maladie de l'amour, comme il sauve de la généralité, maladie du vrai. Le Nom royal est le nom du Fils et le signe de Dieu. Par lui se répand la royauté.

paul beauchamp

"toi, bethléem, n'es-tu pas le parent pauvre des clans de juda ?" le thème du "roi" dans l'évangile de jean

---

Le titre de « roi » n'a peut-être pas une portée directe dans Jean. *Entrant en couple didactique avec le qualificatif de « Nazôréen », les mots désignant la « royauté » indiqueraient le mystère de Jésus dans une Eglise tentée par un vague gnosticisme et portée à isoler des titres de Jésus. Ce mystère est celui d'une présence à la fois* au-dedans *et* au-dehors *par rapport à Israël. En repérant sans trop de jargon une logique de la rédaction johannique, il est possible de longer la cohérence du thème de « royauté » et d'y lire le retour d'une « théologie » à une « exégèse », d'une désignation sommaire par les concepts au lent parcours de l'Ecriture. Nous partirons de la condamnation prononcée par Pilate dans les termes que dictèrent les « Juifs » et, suspendant notre compréhension, nous ferons un détour par l'évaluation des techniques de* Jean, *puis par un examen de l'auto-déclaration et des chapitres « royaux » ; ce détour nous mettra dans la perspective globale de l'évangéliste, à tout le moins sous un angle donné. L'étrangeté du discours de* Jean *y apparaîtra comme ressortissant à une ruse fonctionnelle plus qu'à la volonté d'établir deux plans de lecture* (*une ombre, historiquement acceptable par les Juifs de Palestine, et une vérité plénière, vécue dans la seule Eglise*)*. La ruse explique le style « indirect » et les effets de composition.*

L'inscription capitale signant le jugement de Pilate porte ceci : « *Jésus le Nazôréen, le roi des Judéens* » (19, 19). Toutes les ironies se concentrent là : un Galiléen, de Nazareth, homme du dehors par rapport à la Judée orthodoxe, vient régner en Judée. Mais les grands-prêtres réclament de Pilate qu'il corrige : « *N'écris pas "Le roi des Judéens", mais "Il a dit : Je suis le roi des Judéens"* ». Complication.

I

« tu es donc roi » (18, 37)

Pilate avait déjà buté sur les possibles complexités du titre de « roi », lorsqu'il interrogeait : « *Toi, tu es le roi des Judéens ! — Jésus répondit : Est-ce de toi que tu dis cela, ou bien d'autres te l'ont-ils dit de moi ? Pilate*

répondit : Serais-je Judéen, moi ? C'est ton peuple et les grands-prêtres qui t'ont livré à moi : qu'as-tu fait ? Jésus répondit : Ma royauté n'est pas (venue) de ce monde : si ma royauté était (venue) de ce monde, mes Serviteurs auraient lutté pour que je ne sois pas livré aux Judéens. Au contraire, ma royauté n'est pas d'ici. Pilate donc lui dit : C'est donc que tu es roi ! Jésus répondit : C'est toi qui dis que je suis roi. Moi, je suis venu dans le monde pour être témoin de la vérité : tout (homme) qui est (venu) de la vérité entend ma voix. Pilate lui dit : Qu'est-ce qui est la vérité ? » (18, 33-38a). Suivra la scène dérisoire, où les Juifs préfèrent Barabbas à Jésus, « *roi des Judéens* » ; à laquelle les soldats donnent ensuite l'apparence de comédie ; où Pilate se trouve contraint par les « Juifs » à choisir fictivement entre ce roi des Judéens et l'unique roi du monde, César, que lui, Pilate, représente en Judée (18, 38b - 19, 17). Puis nous rejoignons l'incident dont nous sommes partis : la pancarte affichée sur le gibet. Pour *Jean*, donc, tout ce qui va du prétoire de Pilate aux derniers moments de Jésus (19, 23-37) est mené par cette sorte de jeu des mots autour du « roi ». Et, comme il n'y a pas de procès de Jésus devant le Sanhédrin des Juifs dans *Jean* (18, 12-27), mais seulement un échange formel, c'est la séquence décrivant la lutte de Pilate et des « Juifs » qui règle la condamnation de Jésus. Si le thème du « roi » règle à son tour cette séquence, il est donc au nerf de l'Evangile.

la royauté est-elle son partage ?

Le lecteur de *Jean* est cependant averti que les grands-prêtres prennent prétexte auprès de Pilate d'une ambition royale de Jésus, et que les usages du mot « roi », dans le débat opposant les « Juifs », Pilate et Jésus, répondent à une double équivoque : César est « roi », au sens direct du terme, et Pilate est son représentant en Judée ; les « Juifs » pensent que Jésus se dit « *Fils de Dieu* » (18, 7) ; pour pouvoir tuer Jésus, ils ont besoin de Pilate ; et, devant Pilate, ils expliquent la modification du titre intérieur au judaïsme, « *Fils de Dieu* », en celui de « *roi* » : à peu près équivalent pour une oreille étrangère, il servira de truchement juridique (ou plutôt diplomatique), et Pilate donnera ainsi aux autorités judéennes la satisfaction dont elles ont besoin pour que la bonne intelligence continue de régler les rapports d'un peuple ombrageux et de Rome. Donc, *par fiction explicite*, « roi » sert ici artificiellement. C'est une première équivoque. Mais un troisième plan est offert : seul avec Jésus, Pilate — ironie, crainte superstitieuse ou méfiance (sa peur redoublera un peu plus loin devant

l'énoncé d'un « *Fils de Dieu* » : 19, 8) — l'interroge sur ce titre possible de « roi » ; le dialogue évolue jusqu'à faire dériver ce titre « politique » du côté de la responsabilité personnelle de chacun devant la « *vérité* » : on pourrait dire du côté du prophétisme.

Mais là, spontanément, une certaine pensée chrétienne, celle que semble solliciter et instruire l'évangile de *Jean*, essaie de prendre le contre-pied de la position juive : elle verra dans la manœuvre des « Juifs », comme dans son écho chez Pilate, une « prophétie » inconsciente d'elle-même. Si bien que le troisième plan, parcouru chez Pilate, sera un plan supérieur, spirituel : Jésus *est vraiment Roi*, mais autrement, mais plus haut, plus purement. Et l'écriteau apposé à la croix sera le témoin objectif d'une vérité, inaperçue du Romain et reniée par les « Juifs », mais effective.

Sans parler de difficultés inhérentes à cette « prophétie » supposée (et sur lesquelles nous reviendrons), un certain désir chrétien va trop vite et brouille la « logique » du récit — ce n'est pas impiété que de supposer à un grand texte une solidité logique, même dans le récit de la Passion de Jésus. On suppose trop vite que Jésus aura dit lui-même : « Je suis roi » ; que les « Juifs » récusent ce titre ; que Pilate et son placard le jettent à la face du monde : l'intitulé royal figure en araméen, en latin et en grec. Affirmée, niée, sublimée : la royauté de Jésus subit donc cette dialectique hégélienne dans la représentation spontanée.

La question essentielle concerne la première proposition : Jésus s'est présenté — ou *Jean* présente Jésus — pour le « *Roi* ». Au moins a-t-il acquiescé à la confession de Nathanaël : « *Rabbi, tu es le Fils de Dieu ; tu es le Roi d'Israël* » (1, 49), comme à celle de la foule : « *Hosanna : béni celui qui vient dans le Nom du Seigneur, et le Roi d'Israël* », entérinée par l'Ecriture : « *Ne crains pas, Fille de Sion, voici que ton Roi vient, assis sur le poulain de l'âne* » — *ce que ne reconnurent pas d'abord ses disciples : mais c'est lorsque Jésus eut été glorifié qu'alors ils se souvinrent que cela était écrit de lui et qu'ils le lui firent* » (12, 13, 15-16). Qui plus est, Jésus lui-même a revendiqué en clair le titre royal en déclarant : « *Je suis le Pasteur honnête...* » (10, 11), puisque le « Pasteur » est une figure transparente du roi, de l'*Iliade* à ce même *Zacharie* qui parlait de l'âne. Sans doute devra-t-on mettre dans ce nouveau « roi » la transformation même de la politique humaine de domination en une économie transcendante, métaphysique (cf. 13, 12-17). Ce titre majeur de « roi » rejoindra le concert des « auto-déclarations » de Jésus : déjà « *Lumière du monde* », « *Pain de vie* » et même « *Résurrection et Vie* », déjà « *Christ - Messie* »

naturellement, « *Celui qui doit venir* », et enfin « *Fils de Dieu* », Jésus revêtirait, accomplirait, sublimerait et confisquerait l'espérance d'un nouveau Peuple sous un nouveau Prince.

Une sorte de transcendance monotone de Jésus reconnu comme un personnage à part, divin, descendu du Ciel, serait ainsi diversement exprimée par *Jean* ; et le titre de « roi » prendrait, dans cette nébuleuse de noms historiquement surchargés (marqués d'une pyramide de symbolismes, d'origines sectaires ou traditionnelles, centrales ou latérales, daniéliques, qumrâniennes, zélotes, eschatologisant en toutes variétés...), il prendrait donc une place en vedette : n'est-il pas le motif dernier qui oriente le récit de la condamnation et de la crucifixion de Jésus, puisque *Jean*, de 18, 28 à 19, 22, ne s'intéresse obstinément qu'au « roi » ? Et, en ce qui touche la lecture particulière de ce récit de la Passion, on charge la réponse de Jésus à Pilate, « *C'est toi qui dis que je suis roi...* » (18, 37) et déjà « *Ma royauté n'est pas (issue) de ce monde* » (18, 36), d'un sous-entendu : Jésus résume ici les allusions acceptées ou prononcées par lui ; aussi assouplie qu'on voudra, la « royauté » est son partage. Reste à rêver de la République où elle évolue, qu'elle ordonne — d'un invisible pays jusqu'à l'Inquisition.

Mais la « logique » de *Jean* 18-19 ne semble pas telle.

mirage théologique ?

Partons simplement. Il est tout d'abord difficile de prêter à Pilate le rôle d'un « prophète malgré soi », sur le modèle d'un Caïphe : celui-ci étant grand-prêtre (11, 51, repris en vérification en 18, 13), sa phrase « politique » était devenue « prophétie » objective, et l'on devait dire que Jésus était mort « *pour tout le Peuple* ». Mais Caïphe était Juif et sa fonction l'enracinait, quoi qu'il en ait subjectivement, dans la vérité d'Israël. Mais, surtout, c'est *Jean*, comme il le pratique en certaines circonstances inusitées, qui souligne qu'il veut voir dans les paroles de Caïphe une « prophétie » involontaire, mais effective. En l'occurrence, nous sommes au terme de la vie « publique » de Jésus — à partir de ce moment, Jésus se cache des Pharisiens (11, 54) — et *Jean* ramasse en des termes proprement juifs, inspirés de l'Ecriture, le drame de son évangile, exprimé au début en termes universels et presque... royaux, « *Venu chez les siens, ils ne l'ont pas reçu* » (1, 11). En effet, Caïphe frôle dans son calcul une paraphrase d'*Isaïe* 53 : il parle de la mort du *seul* Jésus comme la prophétie parlait de la mort du Serviteur. Mais Caïphe use mal de la prophétie : il ne voit

même pas combien il l'a approchée[1] ; de plus, il se vend par elle au pouvoir des Romains, car c'est pour éviter la ruine de Jérusalem et du peuple que l'on ôtera Jésus aux ardeurs folles de la tourbe judéenne.

Le moment est représentatif de la friction permanente et difficile que raconte cet évangile, entre la vérité *israélite* et le mauvais usage que les *Judéens* font d'elle, à Jérusalem. Car le conflit de Jésus et des « Juifs » n'est pas celui des Juifs avec un héros, un dieu universellement capable d'atterrir en tout point du monde. Une dialectique, insensible au romain Pilate, oppose le judaïsme à lui-même en cette affaire. Le nouvel Israël ne dispense pas de l'ancien. Bref, la « prophétie » de Caïphe pose le mystère du dedans et du dehors, que les chrétiens ensuite ont parfois résolu trop vite en se donnant le nom de *véritable Israël*, en l'ôtant à la Synagogue, qu'ils aveuglent, en se préférant comme « bons lecteurs » à ces grands-prêtres que Pilate a floués. Bref, ce mystère du dedans et du dehors est souligné par l'évangéliste d'une voix *off*, pour ainsi dire. Rien de tel en *Jean* 18-19, où ce type d'insistance est réservé au contraire pour le signe de la lance (19, 35). Peut-être même est-ce pour éviter que le premier débat autour de Jésus en croix, l'affaire de l'écriteau, soit sacralisé, que le deuxième, puis le troisième débats — les habits partagés et le roseau à l'éponge (19, 24b. 28-30) — le sont par le truchement appuyé de l'Ecriture. Ni Pilate, ni les « Juifs » indirectement, ne disposent ici d'une « prophétie » inconsciente.

Mais pas davantage ne peut-on dire que Jésus assume un titre de « roi » qu'il aurait accepté ou insinué précédemment. Procédons par ordre : l'a-t-il insinué ? L'a-t-il accepté ? Nous verrons ensuite s'il a pu résumer les prétentions réelles ou supposées. Nous voici renvoyés à l'évangile et à ce qu'il peut contenir d'effectif par rapport à la prétention royale de Jésus. Et d'abord, il faut se retenir d'entrer dans le texte johannique comme en terre conquise ou même ouverte. Le titre de « roi » touche à l'identité de Jésus, comme les autres déclarations solennelles ou dites telles. Or, *Jean* a placé en armature de sa longue partition comme un brouillon du style qu'il entend adopter pour poser le mystère de l'identité de Jésus. Ce brouillon n'est autre que l'interrogatoire du Baptiseur (1, 19-28). Qu'il s'agisse là aussi, là déjà, de complications dialectiques, la phrase retorse, affirmation et négation tout ensemble, que nous mettons en exergue de

1. La leçon d'exégèse est ensuite donnée : disant que Jésus est mort non seulement pour la « *nation* » (noter le mot étroit), mais pour réunir « *les enfants de Dieu dispersés* », ce qui vise les Nations, Jean lit jusqu'au bout Isaïe 53 que Caïphe tronquait, en même temps qu'il ne s'avisait pas qu'il le citait.

notre deuxième partie le laissera suffisamment présager... L'on pourrait gloser le propos de *Jean*, quant à Jésus cette fois : *Il dit non, il acquiesça, il dit non : qu'il était roi.* Aucune prise directe n'est possible, sauf à rester celle d'un mirage.

II

« qui es-tu ? »
il acquiesça, il ne dit pas non et il acquiesça :
« je ne suis pas le christ » (1, 19-20)

La subtilité du discours johannique ne vient pas d'une philosophie absconse, mais du mouvement. *Jean* est souvent présenté comme plus théologien que les Synoptiques ; c'est pour la raison que ses pages, plus que les leurs, sont émaillées de formules ramassées, héroïques, tassées, rayonnant de symbolismes accumulés, émanant d'un foyer inépuisable, caché et aveuglant, et dont le contenu vise une définition « excessive » de Jésus, en permanence rattachée à l'absolu par le réseau de phrases qui expriment ses relations avec le Père sur un mode prégnant. Mais, du même coup, le lecteur moderne a tendance à en isoler ces *théologouména*, en particulier les titres polymorphes que nous évoquions. Les chapitres 5 à 11, par priorité, seraient consacrés à établir les proclamations de Jésus, coïncidant avec des fêtes juives et se heurtant à l'incompréhension matérialiste des « Juifs ». Le lecteur en oublie le mouvement.

les lois du discours

Il faudrait pourtant observer d'abord qui commence, qui énonce le titre, en quels termes précis et quelle est leur évolution dans le dialogue ; à quel point Jésus le reprend, le contourne, le détourne ou l'annule tout en l'énonçant ; si le mot fameux, presque magique, « *Lumière, Pain...* », constitue l'objet réel de la controverse ou s'il n'est pas son décor, son réactif, son repère. Par exemple, pour éclairer notre chemin, ne doit-on rien entendre dans ce fait de composition littéraire large que Nathanaël, au début de l'évangile, relie d'une certaine façon « *Nazareth* » au titre de « *Roi d'Israël* », tandis que l'écriteau de Pilate, à la fin, le fait lui aussi, mais autrement ? L'intérêt porterait alors moins sur la teneur du titre de « Roi », que sur autre chose, par exemple, sur le mystère du *dehors* et du *dedans* qui écartèle la narration johannique tout entière, Nazareth étant

de Galilée païenne ou presque et Israël se voulant rassemblé dans la seule Judée, sinon à Jérusalem.

Qu'il y ait à renoncer à des miroitements trop directs en lisant cet évangile, l'avertissement nous en est donné à même sa narration. Il suffit de se porter au cœur de la grande controverse de *Jean* 5-11, qui tient lieu du procès, et de se laisser dérouter par la contradiction : au début, Jésus, vu par ses frères, devrait se « *manifester* » (7, 3 sv.) et la royauté, entrevue en 6, 15, est au bout de ce chemin ; mais Jésus qui, à leur différence, a son heure, déclare qu'il ne monte pas à la fête. Pourtant, il y va, mais « *sans être manifeste* », visible. Et pourtant encore, il se met à parler, et de plus en plus, et il parle de lui-même, de plus en plus impérieusement... Il ne faut pas diluer ce paradoxe, par la vertu d'un déroulement temporel qui accorderait tout ; il vaut mieux percevoir la tension réelle, et non résolue facilement, qui persiste entre la *publicité* et la *banalité* de Jésus, ces deux mots voulant servir ici de balises seulement. Jésus n'est pas un modeste qui aurait un titre royal caché qu'on finirait par lui arracher plus ou moins adroitement à force d'insister, quitte à le méconnaître. Lorsque Jésus dit à ses frères qu'ils sont indifférents à toute heure, mais que lui, il obéit à une heure, il condamne en fait ses frères comme étrangers à la vérité... d'Israël. Tout Juif attend l'Heure de Yahvé, qui ne se confond pas forcément avec une fin du monde, mais avec une Présence toujours urgente. Il annonce moins une heure spécifique de son destin qu'il ne se place au cœur d'une attente, c'est-à-dire finalement, nous le verrons, d'une écoute de la Parole de Yahvé — non que celle-ci soit à déchiffrer en un destin, mais elle est d'abord à entendre pour rester sous le soleil de Dieu.

Curieusement, la phrase : « *Mon temps n'est pas encore là, mais votre temps est toujours prêt : le monde ne peut vous haïr, mais il me hait parce que j'apporte le témoignage contre lui que ses œuvres sont mauvaises. Vous, montez à la fête, mais moi je ne monte pas à cette fête, parce que mon temps n'est pas encore rempli. Cela dit, il resta lui-même en Galilée. Mais lorsque ses frères furent montés à la fête, alors lui aussi il monta, sans être manifeste, mais comme en secret* » (7, 6 sv.), cette phrase est souvent interprétée au sens extérieur, celui qui condamne précisément les « Juifs » : Jésus prévoirait sa mort et se réserverait de déclencher les mouvements qui le conduiront à la croix — cela en fonction d'un décret du Père, que Jésus respecterait. Sans doute est-ce aussi cela, mais comme la vague sur une mer. Jésus est avec Yahvé dans la relation qui fait l'Israélite théoriquement *banal*, et c'est en vérité qu'il est « *non*

manifeste, secret». Les autres, sortis de leur judaïsme réel, eux dont l'intelligence de la Loi ne trouble plus le monde, ne sont plus Israélites, en dépit de leur assiduité à la fête. Alors, par position pour ainsi dire, Jésus, en vérité définissable comme *chacun en Israël*, est constamment déporté, dérivé dans le sens de la *publicité*. Les disciples même et les « Juifs » lèvent toujours les yeux plus haut : « *Jusqu'à quand soulèveras-tu notre âme : parle librement, pour savoir si tu es le Christ* » (10, 24) ; ou « *Maintenant, fais-nous voir le Père* » (14, 3-10). Jésus, lui, descend : l'« *élévation* » dit sa mort (12, 32) ; le Père est en lui, ou derrière chacun : « *L'Ecriture ne dit-elle pas : " Vous êtes dieux ? "... Chacun fera des œuvres plus grandes que moi... Qui accueille celui que j'ai envoyé m'accueille* ». N'est-ce pas déjà de chacun que *Matthieu* a dit : « *Vous êtes la lumière du monde* » (5,14), sans qu'on ait à édulcorer cette définition en la plongeant dans quelque parabole de morale seconde, des « œuvres » : il s'agit, comme dans *Jean*, des « *travaux* », sabbatiques en leur fond (le thème fondamental de Jn 5-11).

le paradoxe de jean : formule ramassée

Enfermé dans l'Ecriture, Parole de Yahvé, jusqu'à la banalité, Jésus est en Israël ; les « Juifs », enfermés à Jérusalem, mais ignorants de la Parole, le voient comme un étranger, et cela de deux façons contradictoires : la foule projette en lui seul une force qui est de principe en chacun, celle de la Loi, Parole de Yahvé, et elle veut le faire « roi » ; les responsables veulent le tuer, parce qu'en lui l'intensité du plus petit en Israël, mettons ce Nazaréen uniquement réfugié dans la connaissance innée de la Loi, vide à tout jamais leur ambition d'être les chefs de la foule, éventuellement les libérateurs. Le titre de « *roi des Judéens* » et le qualificatif de « *Nazôréen* » sont les repères extrêmes et opposés de cette dialectique. Et comme *Jean* sait très bien que Jésus est de Bethléem et non de Nazareth, et qu'il sait la naissance virginale, mais qu'il n'utilise pas ces faits bruts pour détromper les « Juifs » (sans doute parce qu'il ne veut pas que des chrétiens s'appuient sur de tels faits pour croire), de même, mais par renversement, l'affirmation que Jésus est roi veut-elle dire qu'il ne l'est pas.

Jésus, en réalité, est aussi bien roi qu'il est de Nazareth... Deux illusions : la seconde est porteuse de vérité, car, de Nazareth, mais au cœur de l'Ecriture, Jésus est, comme chacun, prince en Israël et dans le monde ; la première dit la limite des folies des « Juifs » en *Jean*. Le pôle de Nazareth énonce la banalité divine de Jésus ; le pôle royal condamne la visée des « Juifs », faisant de celui qui s'humilie sous la Parole de

l'Unique un être d'exception. L'être d'exception, pour la foule, réédite les désirs dénoncés au long de *Samuel* et des *Rois*. Pour les responsables de Jérusalem, l'être d'exception (déclaré tel hypocritement) est de toutes manières importun : il les prive du pouvoir en le donnant à « chacun », mais non en le prenant. Le procès des chapitres 5 à 11 est noué autour de ces concepts-limites du « roi » et du « Nazaréen » : questions de l'origine et du terme ; murmures des « Juifs », que *Jean* rend contradictoires puisqu'on se plaint tantôt que Jésus soit trop connu (6, 42), tantôt qu'il ne sorte pas du village connu et attendu comme messianique, Bethléem (7, 42) ; crescendo des revendications prophétiques de Jésus ; malentendus qui caractérisent le dialogue johannique. Tous ces phénomènes tiennent à ce jeu des extrêmes.

Jésus *est de fait* issu de Bethléem et donc de David, de souche royale ; or, ce n'est pas à ce titre qu'il doit être cru, mais comme véritable Israël, fût-il de Nazareth : c'est le pôle positif. Jésus sera perçu comme « *roi* », réellement par la foule, diplomatiquement par les responsables, mais *il ne l'est plus* : le titre de « roi » rassemble tout ce qui relève du pôle négatif. L'ironie de l'écriteau affiché par Pilate tient dans le rapprochement des deux pôles : « *Jésus le Nazôréen, roi des Judéens* ». Le texte de l'évangile est tout entier engendré par l'écart de ces deux pôles, comme un arc électrique entre deux charbons. Deux « mensonges » de l'évangéliste se tiennent et commandent ses dialectiques : il sait et ne dit pas l'origine empirique de Jésus, né à Bethléem, davidique ; d'autre part, il laisserait entendre que Jésus est roi. Les « Juifs » *refuseront* qu'il soit *du dehors*, le croyant Nazaréen ; ils *désireront* qu'il soit roi, interprétant mal leur propre identité, car le *dedans d'Israël* est la Parole de Yahvé dans l'Ecriture et non la puissance. C'est leur contradiction, leur *double mondanité.*

le paradoxe de jean : lecture développée

Tel pourrait être le paradoxe fondamental qui fait avancer les querelles dans *Jean.* A partir du paradoxe concret des déplacements de Jésus vers la fête, nous avons exprimé de façon un peu essoufflante la structure qui se vérifie dans chaque unité littéraire. Et c'est de façon donc plus reposée que nous allons tenter la lecture des chapitres royaux, mais sans nous emparer fébrilement du mot même de « royauté » ou de « roi ». N'oublions pas que *Jean* vise peut-être des chrétiens aux prises avec une « théologie » excessive, oublieuse d'Israël (l'Ecriture) et fière de titres.

III

« ils allaient venir et le ravir pour le faire roi » (6,15)

Il y a déjà peu de vraisemblance à ce que Jésus déclare devant ses ennemis une vérité, décidée, vraie, immobile. La loi prophétique, un talion du langage, doit jouer ici : les mots aveugleront, même s'ils sont prononcés par Jésus, qui n'est pas un objet, soumis à une analyse objective. Le réflexe est fréquent d'isoler les déclarations de Jésus comme les composantes d'une « définition » réelle, plus ou moins cachée, mais effective, celle à laquelle la foi doit parvenir.

les auto-déclarations

La technique d'écriture de *Jean* ne répond pas à cet affichage simple. On pourrait dire qu'il projette dans le discours des mots virulents, mis dans la bouche de Jésus aussi, ce qui accroît leur activité potentielle, mais qu'il les soumet ensuite à une longue épreuve. Comme le démiurge des Indes, il *baratterait* les mots-forces du kérygme gnostique. Les séquences littéraires auxquelles il les confie les agitent, les soumettent à tentation, en tout cas à des charges nouvelles, en particulier à des mémoires de l'Ecriture, de telle sorte qu'ils passent à une consistance inattendue. Autrement dit, l'évangile de *Jean* part de là où nous le faisons souvent arriver : il part de concepts, pour les perdre. Si, plus que d'autres, il met Jésus en demeure de parler de soi, c'est moins la formule lapidaire qu'il faudra presser que le courant où elle est traînée ensuite. Tout se passe comme si *Jean* s'en prenait aux détenteurs, aux colporteurs de « noms merveilleux » appliqués à Jésus : déjà, le chapitre 1 essayait de transformer la litanie en une autre conception [2]. Ce sont les adversaires de Jésus qui veulent une clarté de définition : « *Jusqu'à quand nous soulèveras-tu l'âme, pour savoir si tu es le Christ ?... Jésus leur répondit : Je vous l'ai dit* » (10, 24-25 : sachant que Jésus n'a rien dit de tel...) ; « *Pilate lui dit : Donc tu es roi !* » (18,37 : exclamation ou question, peu importe). Les chrétiens qui retiennent comme talismans les titres somptueux de Jésus sont donc ces « Juifs », pressés autant qu'eux, et donc en définitive oublieux de l'Ecriture.

2. Voir J. CAZEAUX, « C'est Moïse qui vous condamnera », **Lumière et Vie** 149, pp. 75-88.

Car l'essentiel de cette charge nouvelle que Jésus ou *Jean* redonnent aux mots suractifs n'est autre que la mémoire de l'Ecriture, Moïse en étant parfois le prête-nom. Ainsi, les deux entrées extrêmes de Jésus à Jérusalem, pour purifier le Temple et pour les Rameaux, sont-elles soulignées par un va-et-vient rien moins que simple entre le fait, l'Ecriture et la parole de Jésus. Ainsi dans les discours, c'est précisément par le détour d'une exégèse longue, qui est celle de Jésus ou de *Jean*, que devraient passer les mots abrupts des « Juifs ». Ainsi quand ceux-ci disent : « *Nous sommes la semence d'Abraham !* » (8, 33), s'avancent-ils trop vite. Ce mot sonne chez eux comme une formule définitive. Seul, Jésus, durant la suite de la querelle, arrivera *lentement* au mystère de la « *semence d'Abraham* », à savoir Isaac ; *lentement*, parce qu'à travers un parcours docile du livre des Origines — notion de paternité oblige — évoquant Agar et Sara, et le Diable de l'Eden. Là où les « Juifs » allaient vite, Jésus qui n'use pas de concepts, mais de la mémoire d'Israël seule, ne peut aller que *lentement.* C'est sa lourdeur qui fait de lui le « *Fils de Dieu* », en ce sens précis qu'il contient la mesure encombrante de toute la Parole de Dieu, qu'il a en lui. On peut imaginer la relation de Jésus avec son Père comme une relation immédiate, directe au sens docète du mot : quand Jésus porte son attention à la Voix du Père, nous imaginons qu'il entend actuellement un message particulier, touchant une action, de son destin privé ou actif. Mais c'est justement ce que *Jean* voudrait réduire. La seule Voix qui résonne pour lui dans l'évangile est celle de l'Ecriture, suffisante à Israël [3]. Seulement, Jésus l'entend dans toute sa mesure, et il est *seul* à l'entendre.

le pasteur - roi

Tout se passe comme si *Jean* se trouvait devant la difficile tâche de présenter un héros de l'absolue simplicité. Singulier par son unicité à vivre de la Parole ancienne, Jésus risque de devenir, à l'opposé, un « *Fils de Dieu* » au sens mythique, celui qui effraie Pilate. L'évangile de *Jean* tient dans cet arc prodigieux. Tout se passe comme s'il voulait que « *vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu* » (20, 31), à condition d'entendre le mot bien johannique de « croire » : que vous ne spéculiez pas, mais que vous rapportiez à la totalité de l'Ecriture juive le sens des mots

3. En contre-épreuve, la Voix soudaine qui résonne lors de la visite des Grecs (12,28-30), comme au baptême chez les Synoptiques, n'est justement pas destinée à Jésus : « *Ce n'est pas à cause de moi qu'il y a eu cette Voix, mais à cause de vous* ». Sur la structure du chapitre 8, voir l'Appendice I.

« Christ », « Fils de Dieu », non pas à l'aide de concordances, mais par ramification et lente constellation [4].

En un sens réel, mais vécu uniquement par Jésus, « chacun » en Israël est « *Lumière* » ; chacun est appelé à faire le travail sabbatique ; chacun est Fils de Dieu. Personne ne l'entend plus ainsi, de telle sorte que le Messie est toujours attendu comme un héros, au-dessus de tous ; et de telle sorte que le Messie ne pourra paraître que dans l'inconfortable position d'être visé comme un être à part, un héros, au moment où son efficacité et sa véritable essence doivent être vérifiées en ceci qu'il est le plus simple auditeur de l'Unique. Tout le texte de *Jean* est arc-bouté à cette difficulté. En ce sens, le mot de « roi » est l'inévitable représentation contre laquelle vient rebondir la simplicité absolue de Jésus — de chacun en Israël, s'il était possible : « *Tous seront enseignés de Dieu* » (citation donnée en 6, 45). Il est un mot-limite et, en cela, un outil : par lui, on mesure l'écart dramatique parcouru dans l'évangile entre la « solitude » de Jésus et le désir des témoins. Ainsi, lors des Rameaux, la citation de *Zacharie* ne sanctionne pas immédiatement l'enthousiasme de la foule, alors que, dans les Synoptiques, Jésus lui-même acquiesce de façon plus nette, surtout en répondant aux grands-prêtres (Mt 21, 14-16). C'est après coup que les disciples rapportent la prophétie à l'événement. L'événement est laissé à sa crudité. Et pour cause : la prophétie, moins organisée en scénario que dans les Synoptiques, est une prophétie de démission.

Zacharie ramène l'antique bénédiction de Jacob en faveur de Juda à une interprétation qui annule tout le décor royal (Za 9, 9-10) : Jacob parlait (pour autant que ce texte de Gn 49, 8-12, un blason, nous soit compréhensible) d'un Prince noble et fier que la tradition pro-davidique interprétera, au moins par la conduite des rois d'Israël et de Juda, dans le sens du potentat ; *Zacharie* oppose l'« *ânesse et l'ânon* » de Jacob aux chevaux dont Nord et Sud, « *Ephraïm - Jérusalem* », avaient substitué le symbolisme à celui de l'humilité. D'autre part, le Prince de *Zacharie* 11 est, au titre de « *Pasteur - roi* », un personnage de vengeance, dont le rôle est d'abord de priver les chefs indignes de leur tyrannie sur le Peuple de Yahvé, suivant une imagerie constante que nous allons retrouver dans

4. Tant que Jésus n'a pas achevé sa destinée de mort et de résurrection, le champ entier de l'Ecriture ne peut pas être rapporté au champ entier de cette destinée. Ce rapport est appelé dans **Jean** du nom d'« *Esprit* », et ses manifestations sont anticipées dans les quelques endroits de l'évangile qui indiquent une future intelligence des disciples, toujours reliée à l'Ecriture, pour la bonne raison que Esprit et sens de l'Ecriture sont identiques.

Jean 9. Pour *Jean*, l'épisode des Rameaux sert de jalon (12, 12-19) : les Pharisiens voient la foule s'égarer follement et ils pourront devant Pilate agiter le spectre d'une révolution. Mais l'équivoque demeure ; elle est simplement levée au milieu du récit, grâce à l'effet *off* : au terme de la destinée de Jésus, les disciples comprendront l'erreur de la foule.

Par sa position dans l'ensemble littéraire de *Jean* 1-12, cet épisode rime avec celui de Nathanaël, qui proclame, lui aussi, Jésus « *Roi d'Israël* » (seuls emplois de ce titre dans cet évangile). Or, nous en avons déjà touché un mot, Nathanaël parcourt un chemin totalement inconnu des « Juifs », et c'est pour cela que Jésus voit en lui « *un véritable Israélite* » (1, 45-51) : Nathanaël accepte de rattacher Nazareth et « *celui dont ont parlé la Loi et les Prophètes* », que lui présente alors Philippe. Gardons-nous d'abord de traduire « *Celui dont ont parlé la Loi et les Prophètes* », grâce à quelque information érudite, en « Messie », par exemple. Jésus n'est *que* cela (!), celui qui est au bout de la Loi et des Prophètes — donc de l'Ecriture en bloc — comme leur fin, c'est-à-dire comme leur mémoire effective : il « remplit » les Ecritures, parce qu'elles le remplissent. Ensuite, repérons que Jésus donne le titre supérieur de « *Roi d'Israël* » comme une sorte d'étape, qui reconduit le dialogue de l'Ecriture (v. 45) à l'Ecriture (v. 51 : l'échelle de Jacob) ; d'une Fin supposée de l'Ecriture (v. 45) à une Origine ; enfin du « *Roi d'Israël - Fils de Dieu* » (v. 49) à un « chacun » en Israël, « *Fils de l'homme* » (v. 51 : dernier mot). La perversion des « Juifs » et l'ironie de *Jean* (non une inconsciente « prophétie ») transformeront le *lent* passage opéré à travers les titres possibles de Jésus (tout le chapitre 1) en un raccourci, pressé, déclaratif et vide : « *Jésus le Nazôréen, roi des Judéens* », où le glissement d'Israël à Judéens suffirait à l'absurdité. A cet écriteau il ne manquera que l'Ecriture : une mention de Bethléem, connue mais tue ; une essence, celle d'Israël. Il contient deux mots volontairement erronés.

le sabbat, appel à la lumière originelle

Venons-en au chapitre déclaratif du « Bon Pasteur », mais dans son unité littéraire complète (*Jean* 8-10). L'épisode de l'aveugle-né, derrière le pittoresque de la palabre, se joue autour du Sabbat. Ce qui fait de Jésus un pécheur aux yeux des Pharisiens (9, 16 et 24), c'est que la guérison a été opérée un jour de Sabbat, la confection de l'emplâtre de salive et de poussière constituant sans doute le « travail » défendu. Or, *Jean* ne nous avertit de cette circonstance décisive qu'au moment d'introduire l'interrogatoire malhonnête des Pharisiens (v. 14). Sans doute est-ce là sémitisme

de narration : l'élément nécessaire est fourni au moment nécessaire (par exemple, en *Jonas* 1, 10). Mais l'effet demeure (comme d'ailleurs dans le passage de *Jonas*...). Ici, les Pharisiens vont faire un lien étroit, serré, pressé, entre le Sabbat et le repos de l'homme, l'absence d'activité. Et ils resteront prisonniers de cette exégèse, jusqu'à l'absurde[5].

Or, Jésus est entré, lui aussi, dans une « exégèse » du Sabbat de Dieu. Et cela, avant même les Pharasiens ; et autrement qu'eux. En effet, Jésus a commencé par décaler la question des disciples : « *Rabbi, qui aura péché, lui ou ses parents ?* » en répondant : « *Ni lui ni ses parents, mais c'est pour que soient manifestes les travaux de Dieu* » (9, 2-3). Jésus projette la situation en dehors du péché, jusque dans le Sabbat : les « *travaux de Dieu* » nous renvoient à cette activité du Père qui « *toujours travaille* » (ce mot court dans les chapitres 5 à 11, et il fait référence une fois pour toutes au Sabbat). La querelle de Jésus avec les « Juifs » autour du Sabbat vient de ce que Jésus vit dans une exégèse positive, profonde, complexe, *plus lente*, de *Genèse* 1. Ici, il relie en particulier le Jour *Septième* du Sabbat au Jour *Un*, et c'est pour cela qu'il articule la *lumière du « jour »* à ce sceau que Dieu a apposé à tout son Travail, le dernier Jour. Il parle d'un jour lumineux qui commande de travailler (9,4). Tout se passe comme si, habitué depuis toujours à lier Jour Un et Jour Septième, Lumière et Sabbat, Jésus — comme fils de ce Dieu qui agit toujours, recrée toujours et fait de la lumière le lien de la création avec Lui — devait agir à son tour, donner la lumière. Il guérit un aveugle à cause du Sabbat. Il interprète le Sabbat comme une invitation à solliciter de Dieu la lumière originelle, quand les Pharisiens (9, 13 et 24 ?) ou les « Juifs » n'en parlent que dans sa phase restrictive et seconde, celle d'un repos qui ne célèbre plus le Travail de Dieu, mais désigne un tabou négatif, allant au péché. Si *Jean* ne parle pas d'emblée du Sabbat, c'est pour indiquer que Jésus le vivait simplement. On se souvient que la guérison du paralytique (Jn 5) se déroulait d'abord dans la totale discrétion : ce silence ne venait pas d'une modestie de Jésus, mais de sa « naïve » présence au mouvement de la vie qui se trouve inscrit de principe en l'injonction du Sabbat.

Le réflexe négatif des Pharisiens entraîne alors l'*inflation*. A ces « pasteurs » qui chassent du troupeau, et veulent donc perdre, un... sauvé, Jésus va dire

5. L'ironie de **Jean** fait que les « Juifs » se contredisent au fond : s'ils rejettent le miraculé, c'est au nom de son péché, marqué par l'infirmité (il est né aveugle) ; mais leur logique devrait les conduire à penser que, malade, il était pécheur et que, guéri, il est du côté du bien, quel que soit le lien entre bien et santé qu'ils puissent préciser...

qu'il est, *lui*, le « *Pasteur* » qui sauve même ce qui était perdu, quitte à se perdre lui-même en « *donnant sa vie* » (Jn 10). Le caractère « naïf » et naturel de ce travail de Dieu en Jésus se hérisse, et Jésus devient un personnage en vedette, tel les Prophètes au milieu d'un peuple sourd et aveugle. En raccourci, on pourrait dire : *seul* à lire ici la vérité de *Genèse* 1, il devient *Israël* en vérité. Et cela ne peut être indiqué aux Pharisiens que par une revendication totale. Jésus se désigne pour le bon « *Pasteur* », ce qui est une figure du « roi ». Seulement, toujours pour faire bref : cette figure devenue héroïque sert de réactif à deux réalités. D'abord, celle que nous venons d'esquisser : Jésus, par défaut des autres, reste le « seul », tel Isaïe, tel Jérémie, tel le Serviteur. Selon le jeu de cette dialectique raide instaurée par *Jean*, il ne peut être que l'essence d'Israël, sa vérité, et prendre le rôle du chef en Israël. En second lieu, la mauvaise volonté des « Juifs » caricaturés par *Jean* (qui pourraient désigner aussi des chrétiens pressés, magiciens des grands titres de Jésus) pousse, pour ainsi dire, Jésus là où il ne voudrait pas aller ; ils entendent les titres comme revendications orgueilleuses ou blasphématoires, orientées vers un avenir, politique peut-être, là où sourdait une vérité naturelle, d'Origine, absolument simple, distillée lentement par l'Ecriture. Il arrive alors qu'ils obtiennent les mirages que le mauvais Israël a toujours cherchés.

le pasteur en signe de contradiction

Il arrive déjà qu'en plusieurs occasions, le dialogue de Jésus avec les « Juifs » engendre à un moment inattendu l'allusion à la mort, au meurtre. Ainsi, soudain : « *Moïse ne vous a-t-il pas donné la Loi, mais personne de vous ne fait la Loi : pourquoi cherchez-vous à me tuer ?* » — *La foule répondit : « Tu as un démon : qui cherche à te tuer ?* » (7, 19). La surprise de la foule trahit son double aveuglement : elle ignore que tout ce qu'elle a objecté précédemment sortait en elle d'une décision de mort ; elle ignore aussi que la décision de mort est contraire à la Loi, à condition qu'on lise la Loi et... la Loi (voir l'épisode de la femme adultère, Jn 8, 1-11). Ainsi *Jean* dénonce-t-il, fait-il venir au clair la *cause* du mal, son origine mortelle. Réciproquement et de façon symétrique dans la structure active de l'évangile, Jésus prononce des paroles qui débordent, non plus du côté des « Juifs » et par en-bas, mais du sien et par en-haut, le plan plus tranquille de la vérité : ce sont paroles vengeresses, qui ne correspondent plus à la cause, mais à l'*effet* de leur malice. Les titres que Jésus se donne entrent dans la ronde fatale de la vengeance prophétique : ils

perdent. Non de façon extrinsèque, mais parce qu'ils sont avidement désirés par les adversaires de Jésus, comme pièces à conviction. Sans voir que « chacun », en un sens, pourrait les redire après Jésus, ils les lui assignent exclusivement, roidement.

Déjà dans *Ezéchiel* ou dans *Zacharie* et même dans l'innocent *Psaume* 23, « *Le Seigneur est mon Berger* », on sait que le personnage du Pasteur est le masque d'une revendication, d'une vengeance de Yahvé [6]. Dieu n'est pas spontanément comparé à un Pasteur. C'est seulement lorsque le « roi » s'est révélé un mauvais berger que Yahvé surgit comme Pasteur ou en suscite quelqu'un. *Jean* 9 entre dans ce jeu : seulement, le cercle sans fin du mauvais roi remplacé alors par un « roi » meilleur est brisé : le Pasteur disparaît comme tel, il meurt. Les « Juifs » n'entendront pas cette évasion par le bas du titre que se donne Jésus et ils reprendront leur question : « *Jusqu'à quand nous soulèveras-tu l'âme : pour savoir si tu es le Christ ?* » (10, 24). En cette circonstance, Jésus est « *encerclé* » : menace, dérision, sérieuse espérance, les trois hypothèses pour expliquer ce cercle sont exactes, et elles sont toutes trois des mirages. Le chrétien n'a d'ailleurs pas à répondre tout bas : mais oui, « il » est le Messie. Pas davantage, il ne doit comprendre les premiers mots de Jésus sur le point de guérir l'aveugle-né, « *pour que soient manifestes les travaux de Dieu* » (9, 3), comme si Jésus laissait prévoir en priorité aux disciples le miracle qu'il allait accomplir (de même, à propos de Lazare, en Jn 11,4). Jésus renvoie d'abord au Sabbat, aux travaux qui ne sont pas siens sans être ceux « *de Dieu* » ; et ce n'est pas la moindre ironie de l'évangéliste que de laisser ensuite les « Juifs » s'égarer dans le travail ou les travaux *de Jésus*.

Libre aux fauteurs de mirages, s'ils le veulent, de ne pas remonter du miracle ou de son acteur visible à la Lumière de Yahvé. Libre ensuite aux « Juifs » de mal comprendre les mots de conclusion, « *Moi et le Père, un nous sommes* » (10, 30) : ils y voient une exaltation inouïe [7]. Jésus lui-

6. Une brève parabole de **Jérémie** (23, 1-6) est devenue longue plaidoirie dans **Ezéchiel** (34), selon un procédé réitéré. Puis voir **Zacharie** (11, 4-17 ; 13).

7. En dépit d'une tendance bien représentée, l'impossibilité d'isoler, dans **Jean**, les « auto-déclarations » de la cellule littéraire où elles sont engagées nous retient fermement de pousser les « *je suis* » jusqu'en des « *Je Suis* », mimant ou faisant résonner de façon acrobatique le Tétragramme. Les repères du dogme trinitaire y seraient anéantis, et ce court-circuit fantastique ne ferait conclure ni à la « divinité » de Jésus, « Dieu » se disant « Elohim », ni à rien d'intelligible ou qui soit historiquement acceptable. L'exaltation prophétique (au sens vengeur, ici) du « moi » devrait en exégèse, rejoindre celle du « moi » paulinien : catégorie, plus que personnalité ; en tout cas, réactif.

même donnera la clef ironique de ce jeu excessif et mortel : « *Vous dites : "Tu blasphèmes", parce que j'ai dit : "Je suis le Fils de Dieu." Si je ne fais pas les travaux de mon Père, ne me croyez pas ; mais si je les fais, à supposer même que vous ne me croyiez pas, croyez les travaux, afin de savoir et savoir que le Père est en moi et moi en le Père* » (10, 36-38). Le retour final à l'énoncé qui a suscité le scandale montre qu'il s'agit d'une exégèse. Or, l'explication intermédiaire descend progressivement les degrés d'un oubli de soi et montre que l'exaltation de soi prêtée à Jésus était apparence et mirage, répondant au désir secret des « Juifs ». On attendrait : si je ne fais pas les travaux de Dieu, ne me croyez pas son fils ; mais *si je les fais, croyez* moi *fils de Dieu* (ce que spontanément, la lecture chrétienne rétablit parfois, judaïsant à mort). Or, les « travaux » seuls resplendissent, comme l'originelle promesse incluse dans le Sabbat que Jésus a servi et non pas dominé.

le lent récit d'une abdication

Ainsi, l'autorité du Pasteur, thème de vengeance plutôt destiné à disqualifier les Pharisiens qu'à mettre en avant Jésus, est-elle revendiquée dans une page de combat (Jn 9-10). De façon exactement symétrique, lors du miracle des pains (début de Jn 6), devant une foule fallacieusement trop amie et qui veut le « *ravir pour le faire roi* », Jésus « *se dégage* » (s'il s'agit de la conception royale) ou même « *s'enfuit* » (s'il s'agit de répondre au mouvement trop vif, esquissé par la foule, de le « *ravir* »). L'ironie subsiste, ici encore : comment « *ravir* » un Prince ? C'est que la foule passe d'une appréhension de Jésus comme Prophète, « *celui qui doit venir dans le monde* », en principe pour appeler « chacun » à son travail (6, 27), à un désir inverse, celui d'en être dispensé par l'existence d'un Maître que l'on violente en le « *ravissant* » : c'est pourquoi, loin d'apprécier les déclarations prophétiques de Jésus sur son origine céleste (ce qui aurait pu conforter les royalistes d'occasion), la foule en perd l'envie de retenir, de rester même (suite du chapitre jusqu'à la désertion finale). Ce n'est pas regrettable : il ne fallait pas même y songer au début.

Du coup, le discours de *Jean* 6 possède aussi le caractère tragique d'une bulle d'égarement prophétique, où les définitions de soi données par Jésus ne sont pas les traits, fermes et beaux, du Prince de Yahvé, du Pain de Dieu, mais déjà les traits brouillés et perdus d'un supplicié. Jésus n'y dit ce qu'*il* est qu'à travers ce qu'*ils* veulent qu'il soit ou ne soit pas ; *ses* mots sont pris à *leur* idiome insensé. C'est déjà la Passion du Verbe. Et lorsque Jésus dit, à la fin : « *Cela vous fait achopper ? Si donc vous voyiez*

le Fils de l'homme remonter où il était à l'origine ? L'Esprit est principe de vie, mais la chair est sans effet » (6, 63), il faut décalquer cette phrase sur celle-ci : « *Si quand je vous dis le terrestre, vous ne croyez pas, comment croirez-vous, si je vous dis le céleste ?* » (3, 12). La « chair » ou le « terrestre », ce sont les paroles même de Jésus devant les fous, ignorants de l'Ecriture, dont Jésus a un temps adopté, mimé l'idiome, pour les aveugler.

Lors de la Passion, le premier contact de Jésus avec la royauté de César, sous sa forme appliquée, permettra à *Jean*, seul témoin de cette tradition, de faire résonner le qualificatif « *Jésus le Nazôréen* », celui que cherchent les grands-prêtres et les gardes (18, 3-7). Ce n'est pas en vain que *Jean* fait dire à Jésus : « *Qui cherchez-vous ?* ». C'est la question originelle, posée aux disciples de Jean-Baptiste (1, 38). Si la réponse renverse matériellement ces gens armés, c'est que, « *Nazôréen* », de Nazareth, Jésus l'est au sens indirect et plénier d'Israélite en possession des Ecritures (comme d'autres sont possédés d'un démon). Ce signe de la résurrection de Jésus, le recul des gardes, ne comporte aucun écho de la fonction royale. Mais, en revanche, c'est le titre royal qui préside à la mort de Jésus. L'écriteau essaie de proposer une traduction ironique du Nazaréen en roi et du roi en Nazaréen, par l'apposition « *Jésus le Nazôréen, le roi des Judéens* ». D'avance, l'épisode de l'arrestation ôte à la suite de la Passion toute possibilité d'apporter une désignation réelle de Jésus, et surtout pas celle qui lui sera précisément imposée, « roi ». L'évangile de *Jean* est le lent récit d'une abdication, celle dont *Matthieu*, par exemple, a confié le soin à Joseph, dès son prologue. La solide généalogie davidique aboutit à Joseph. Celui-ci, en recevant un fils d'*ailleurs*, par Marie qui n'est pas dite davidique, renonce à jamais à poursuivre la dynastie, fût-elle provisoirement enfouie sous le malheur des temps : « *Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre avec toi Marie ton épouse...* ». Le plus exact fils de David, le dernier roi, était donc Joseph.



De Nazareth à la royauté présumée, le couple mental retenu par *Jean* a servi de réactif pour faire « croire » que Jésus, par l'Ecriture, Parole de Yahvé l'emplissant, est à l'origine et non au terme espéré ; qu'il a, comme toute origine, l'absolue simplicité, inexprimable sinon par des soulèvements qui doivent retomber. On a coutume de dire qu'un enfant « acquiert » des présences successives au « réel » ; qu'il acquiert le langage et la connaissance et passe du rêve au sentiment de la réalité. Peut-être

ce progrès est-il aussi la perte d'un prodigieux sentiment de l'exister, indéterminé encore parce qu'il est absolument focal et qui, au premier instant, fut si simple. Le Verbe est le plus enfant des hommes. Après avoir donné à l'enfant né de Marie un nom *de l'intérieur d'Israël*, qui est « *Emmanuel* » déployé en « *Jésus - Dieu sauve* », le prologue de *Matthieu* s'arrange pour que Joseph fasse aussi donner à Jésus ce sobriquet, premier et marqué de la Galilée, c'est-à-dire *du dehors*, celui de *Nazaréen*. Tous les mots qui l'ont élevé doivent y redescendre. Comme le montre la composition dédoublée du chapitre 8 (cf. Appendice I), au cœur du Procès johannique, il faudra que le chrétien « théologien » redevienne « exégète ».

jacques cazeaux

APPENDICE I

La structure d'ensemble du chapitre 8 montre le passage d'une foi « libre » à une foi réglée uniquement par l'Ecriture. En effet, les deux volets (12-30, puis 31-59), séparés qu'ils sont et réunis par la conversion insuffisante de « Juifs », sont tous deux introduits par une de ces fameuses déclarations. Or, elles sont superposables :

« Je suis la lumière du monde	*« Si vous demeurez en ma parole,*
qui me suit	*vous serez mes disciples :*
ne marchera pas dans les ténèbres,	*vous connaîtrez alors la vérité,*
mais il aura la lumière de la vie. »	*et la vérité vous libérera. »*

On y passe de la prétention de Jésus à un bénéfice du disciple, de *Je* à *vous*, comme Jésus a essayé en vain de le faire entendre en 6, 26-31, ses interlocuteurs ramenant leur « travail » possible au sien. Mais, chose étrange, la première partie ne développe que le « témoignage » et ne sort pas d'un débat « théologien » sur la personnalité de Jésus (8, 12 sv.) : les termes restent confinés à l'origine, à l'identité, et les références paraissent tautologiques, de l'action à l'essence ; nous sommes proches d'une « théologie », voire d'une philosophie. Au contraire, la reprise du v. 31, assortie paradoxalement de mots plus philosophiques (*vérité*, *liberté*), celui de *vérité* prenant dans ce couple une résonance plus grecque, introduit un développement entièrement scripturaire. Tout se passe comme si **Jean** avait d'abord donné carrière à une perception aléatoire du mystère de Jésus, pour l'assujettir ensuite aux bornes de l'Ecriture. Notons, de plus, que la seconde épure détourne ce qui aurait pu être « politique » (la fameuse « *liberté* ») vers une question d'Origine, perçue cette fois dans la **Genèse**. Elle détourne ce qui semblait propre à Jésus de façon insolente, le pouvoir de libérer, vers une expression qui, à cause de la mauvaise foi des ennemis, paraît encore plus singulière, « *Abraham a vu mon jour et il a ri* », mais qui en réalité rouvre à « chacun » en Israël le droit de se dire, mieux qu'au v. 33, « *semence d'Abraham* ». Tout se passe comme si ces « Juifs », *insuffisamment* convertis, étaient pour **Jean** des gnostiques privés de l'Ecriture.

APPENDICE II

Les limites de cette esquisse nous interdisent un détour qui aurait préparé la perspective : une évaluation du thème royal dans les **Chroniques**. Ce livre, peu achalandé, permettrait d'ouvrir une *troisième voie* dans le jeu de ce thème. Celui-ci est d'ordinaire crédité de deux valeurs : d'une part, la valeur historique, que soutient l'expérience directe d'Israël (une expérience transitoire dans le temps réel, mais décisive, puisque la rédaction de presque toute notre Bible, de la **Genèse** aux **Chroniques**, en passant par les Prophètes, doit sa dernière patine à la réflexion *post eventum* sur la royauté) ; d'autre part, une valeur symbolique, née des cendres de la première : la conscience en appelle d'un roi pervers ou malheureux à un Roi idéalisé. Histoire réelle, puis attente eschatologique. Les « Juifs » de **Jean** ramèneraient au fond la seconde à la première ; Jésus s'efforcerait de purifier, en ramenant de la première, empirique, à la seconde, mystique. Les « Juifs » seraient *contre* la manière de Jésus d'incarner le roi ; Jésus serait *pour* une lecture eschatologique.

Mais des deux côtés, la royauté serait une valeur pleine, positive, enseignant quelque chose sur Dieu et son plan : chaque fois, on vise la présence d'un Prince gouvernant un Peuple, un Israël empirique ou mystique ; visible ou, au contraire, étiré jusqu'à la métaphore. Des deux côtés, le discours, révolutionnaire ou éthique, resterait une « politique » ou une « utopie ». La royauté d'un Messie ou de Dieu regrouperait de façon positive une série de symboles définissant la visée religieuse. C'est elle qui ferait l'objet même du discours. Or, le livre des **Chroniques**, s'il prête à l'hypothèse eschatologique, en récrivant l'histoire des rois de Juda sous une forme idéalisée et en donnant pour résolu le conflit opposant jadis le Prince à la vérité du Peuple de Yahvé, ne propose pas en réalité une espérance eschatologique, figurée sous une parabole royale : il viendra un vrai Roi. Mais l'existence d'un second conflit, celui des membres de la tribu de Lévi avec le clan des Aaronides, prêtres établis, permet de voir que la structure politique, et donc le thème du « roi », en dépit de son importance visuelle, ne sont pas pris pour objets de la lecture. Ils servent de cadre ou mieux, de réactif, à une théologie différente : de la « personne », par la responsabilité de « chacun » en Israël. L'histoire du règne d'Ezéchias (2 Ch 28-32) est exemplaire à ce sujet, spécialement le chapitre 30, de la grande Pâque. A titre de paradigme et de précédent (il ne s'agirait pas de rattacher **Jean** au Chroniste), nous verrions là que le thème du « roi » échappe à l'opposition binaire du « roi réel » contre le « Roi idéal », spirituel ; mais qu'il peut entrer comme réactif d'une autre valeur. D'ailleurs, cette valeur nouvelle, autour du « roi » devenant « chacun » en Israël, ne serait pas sans préparer pour le fond également notre lecture de **Jean**. Le « roi », restons-en là, est peut-être une sorte de repère pour un autre débat que celui de l'attribution à Jésus d'une valeur, même épurée.

J.C.

chronique d'ancien testament

J. RHYMER, **Panorama du monde biblique**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 223 p.

C. WESTERMANN, **Théologie de l'Ancien Testament**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1985, 327 p.

J. TRUBLET, J. N. ALETTI, **Approche poétique et théologique des Psaumes**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 297 p.

J. PONS, **L'oppression dans l'Ancien Testament**, Paris, Ed. Letouzey et Ané, 1981, 250 p.

S. AMSLER, **Les actes des prophètes**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1985, 94 p.

H. MOTTU, **Les « Confessions » de Jérémie**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1985, 202 p.

R. MARTIN-ACHARD, **Amos. L'homme, le message, l'influence**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1984, 320 p.

A. LACOCQUE, **Daniel et son temps**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1983, 231 p.

S. AMSLER et al., **Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et sa destinée dans l'histoire de l'Eglise**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1984, 399 p.

J. STEINMANN, **Saint Jérôme**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 383 p.

---

us ne rendrons compte dans ces pages e des livres de langue française envoyés la revue depuis notre dernière chronique ncien Testament (**L. V.** 168, juillet 1984, 87-95). Parmi ces parutions, deux livres ouvellent un peu le genre de la critique égétique et proposent des analyses qui appellent à l'approche linguistique des tes. La plupart des autres ouvrages scrut la littérature prophétique et apocalypue qui exerce toujours l'attrait le plus fort le lecteur moderne de l'Ancien Testant. Enfin deux livres nous invitent à abor- le recueil par l'extérieur : ils prennent considération, d'une part, le moment et te de sa clôture dans le fait canonique d'autre part, la question de sa traduc- telle que l'entreprit saint Jérôme.

uons aussi, dans cette introduction, le nd effort accompli par les Editions Labor Fides de Genève qui ont publié ces der- res années un nombre important d'ou- ges sur l'Ancien Testament. Il est vrai le rythme accéléré de ces publications rendu possible grâce au travail d'ensei- ement et de recherche des différents pro- seurs des Facultés de théologie protestantes de Genève, Lausanne et Neuchâtel. Le lecteur qui désire mieux connaître la littérature vétérotestamentaire doit donc savoir que cette maison met à sa disposition des instruments de travail précieux.

les vastes synthèses

1. Avant de rendre compte d'ouvrages qui analysent avec minutie la lettre de divers écrits, signalons-en deux qui font une présentation synthétique de l'Ancien Testament. Le premier, qui a choisi la voie de la vulgarisation bien documentée et pédagogiquement ordonnée, offre un aperçu détaillé du contexte historique, économique, social, culturel et religieux du monde biblique entre 2000 avant J.-C. et 100 après J.-C. Des cartes, des plans, des photos illustrent à chaque page les lieux, les monuments, l'art, les activités agricoles et religieuses des peuples qui ont participé à l'immense aventure racontée dans la Bible. Ainsi, pour le lecteur moderne, cette étape essentielle de l'histoire du monde devient-elle vivante et fascinante. De plus, des tableaux chronologiques, un glossaire et un index font de cet ouvrage

magnifique un instrument de travail pratique et attrayant.

2. Le livre savant de réflexion théorique de Claus Westermann essaie de reprendre à nouveaux frais les travaux de G. von Rad dans la ligne duquel l'auteur se situe. Sans négliger l'histoire, dont le récit demeure la meilleure base pour une théologie vétérotestamentaire, l'auteur s'appuie sur la forme canonique imposée par la tradition juive : la Loi, les Prophètes et les Ecrits. Cette tripartition rend compte de la manière dont Dieu entre en relation avec les hommes, qu'ils soient élus pour former son peuple, répartis en nations diverses sur toute la création ou pris séparément comme individus. Ainsi, par trois types d'actes différents, Dieu se met en rapport avec l'humanité : il sauve dans l'histoire, bénit dans la création, juge au temps de la fin. La théologie de l'Ancien Testament de Cl. Westermann a donc pour originalité de s'appuyer sur le déroulement historique des événements bibliques racontés, mais qu'il faut dépasser pour y lire la structure anthropologique sur laquelle se fonde la relation de l'homme à Dieu. Nous ne nous étendrons pas davantage sur cet ouvrage, capital pour le renouveau des lectures bibliques. Nous avons, dans notre précédente chronique, déjà présenté un petit livre du même auteur, publié aux Editions du Cerf, **Dieu dans l'Ancien Testament**, résumé qui suit le même plan que ce livre plus approfondi. Nous le signalons, tout en conseillant de se reporter à l'ouvrage dernièrement publié si on veut connaître toutes les nuances de la pensée théologique de l'auteur.

exégèse et linguistique

Il est heureux que, depuis quelque temps déjà, les exégètes se tournent vers les sciences humaines du langage. Ces nouvelles disciplines sont, en effet, en mesure de renouveler l'approche des textes bibliques. Deux livres récents en témoignent.

3. Le livre des **Psaumes** est sans doute
recueil de l'Ancien Testament le plus
dans l'Eglise : celle-ci en a fait sa pr
quotidienne. Les commentaires sont, en rè
générale, de deux types : ou bien très
vants et érudits, ils s'appuient sur
philologie et la critique historique de s
qu'à leur lecture on devrait s'étonner
les chrétiens ordinaires aient pu depuis 2
ans prier intelligemment avec les **Psaum**
sans rien connaître du contexte qui le
produits, ni des genres littéraires qui
donnent forme ; ou bien les commentai
reprenant la tradition des Pères de l'Egl
cherchent à indiquer un chemin de spiri
lité pour lequel le texte du Psautier est
prétexte plus qu'un objet de lecture exé
tique.

Entre ces deux genres, il y a place pour
autre type d'approche, savante et rigoure
en même temps que spirituelle, une lect
qui se donne pour principe de lire le te
et rien que le texte. Paul Beauchamp, a
Psaumes, nuit et jour, avait déjà accor
cette démarche. J. Trublet et J.N. Al
d'une autre manière, empruntent une v
semblable. Le travail de ces deux aute
destiné aux étudiants, aux groupes bibliq
et aux séminaristes, propose une série
principes formels d'analyse ou de modè
capables de rendre compte de l'originalité
chaque psaume et des phénomènes li
raires mis en œuvre dans le recueil en
La méthode suivie parcourt trois étapes
divisent elles-mêmes le livre en trois
ties.

La première pratique l'analyse *structure*
qu'il ne faut pas confondre avec l'anal
structurale. La méthode structurelle,
effet, repérant les répétitions, les refra
les accumulations de termes identiq
affins ou opposés, fait apparaître ainsi
construction formelle des psaumes se
qu'ils sont structurés en parallélismes
centriques ou alternés, synonymiques
antithétiques. Ce type d'analyse, qui d
le présent ouvrage étudie la composi
d'environ cent dix psaumes, rejoint l'anc

rhétorique en la formalisant avec plus précision.

tape suivante se concentre sur deux types ticuliers de psaumes, ceux de louange ceux de supplication ; elle met ainsi au r la structure relationnelle qui distribue position des différents acteurs à l'intérieur chaque texte. Pour les psaumes de ange, cinq types sont retenus selon que prière invite autrui à louer Dieu (louange titive), que l'énonciateur est lui-même teur de la louange (performative), que les x genres précédents sont combinés en-nble (louange mixte), que l'acteur englobe te une communauté (louange communau-re) ou que l'acteur glorifie Dieu pour les nfaits dont a bénéficié une tierce per-ne (louange factitive inversée). L'analyse psaumes de supplication s'appuie sur schéma de la communication que R. obson a établi en lui assignant six fonc-ns. Nos auteurs utilisent quatre fonctions lement : la fonction phatique par laquelle psalmiste se met en contact avec Dieu, fonction expressive qui permet au sup-nt d'exposer son malheur et sa détresse, fonction conative par laquelle l'orant fait ssion sur Dieu pour qu'il intervienne en faveur et la fonction référentielle qui rit, dans la plupart de ces psaumes, les nemis désirant la mort du suppliant. Sou-t, la louange s'articule à la supplication, is elle ne sert pas, selon une logique de rchandage, à justifier la demande pres-te. Au contraire, l'homme malheureux plie Dieu pour pouvoir, par delà sa resse, continuer à le louer et à faire naître la grandeur de Celui qui est son ours.

in, les psaumes relèveraient d'une struc-e trop formelle, presque vide, si n'était s en compte le monde que chacun d'eux t en représentation : la troisième partie mine donc ce qui fait leur « chair », les mps sémantiques qu'ils développent (la x, la guerre, la chasse, la nourriture, la ison) et les comparaisons, les métapho-ou les métonymies qu'ils utilisent. Le travail essentiel de ce troisième temps consiste à délimiter ces différents champs sémantiques et à les articuler ensuite de sorte que le psaume n'apparaisse pas comme une mosaïque d'évocations discontinues, mais rassemble le texte en unité thématique.

Le grand mérite de ce livre est de proposer divers moyens d'approche qui obligent à comprendre les psaumes à l'intérieur de leur propre construction textuelle sans recourir hâtivement à des explications externes, d'ordre historique par exemple, auxquelles on fait d'ordinaire appel dès que le texte résiste à la lecture. De pareils principes sont en l'occurrence tout à fait conformes à l'expérience chrétienne la plus ancienne qui prie depuis toujours en reprenant constamment à son compte le texte du Psautier. De plus, dans la mesure où elle oblige à rester attentif à chaque détail formel et à la globalité du texte, cette méthode évite tout égarement vers les risques d'une interprétation trop rapidement spirituelle.

Cependant, les principes mis en œuvre ne nous semblent pas parfaitement adaptés pour rendre compte du processus par lequel le sens advient dans le langage. Les auteurs appuient leur démarche essentiellement sur une étude de la forme de l'expression quand ils analysent la composition rhétorique des psaumes, ou sur la structure de l'énonciation quand ils dressent la liste des différents types de louange et se réfèrent au schéma de la communication de Jakobson. Il manque donc une étude stricte de la forme du contenu, seulement esquissée dans la troisième partie et selon des critères qui demanderaient à être affinés : aucun élément de la narrativité n'est mis en place, les acteurs ne sont définis que d'après leurs positions dans l'énonciation. Une analyse de la forme de l'expression qui ne s'articule pas sur une analyse de la forme du contenu peut conduire à poser des questions dont la pertinence est douteuse. Selon l'analyse des auteurs, en effet, l'expression constitue un tout, mais

le contenu souvent réside dans une « pointe » sur laquelle il conviendrait de s'interroger pour savoir si elle est située au centre, à la périphérie ou dans le jeu de contraste de l'organisation formelle. En fait, la forme du contenu est elle-même le tout du signifié et le sens d'un texte ne se concentre pas nécessairement dans la répétition de certains de ses mots : l'apparition d'un seul terme peut avoir tout autant d'importance dans la mesure où il entre, au même titre que les autres, dans l'interprétation des parcours mis en place. De même, le schéma de Jakobson ne sert finalement qu'à dresser une typologie des psaumes ; il permet un classement formel dont le résultat, sur la base d'autres principes, ne dépasse pas l'intérêt limité de l'étude des genres littéraires à l'écart de laquelle les auteurs avaient voulu pourtant se tenir.

Ces réserves faites, les qualités pédagogiques des auteurs, leur style clair et illustré, l'étude fouillée de nombreux psaumes font de ce livre un manuel à la portée d'un nombreux public qui y trouvera une bonne initiation à une lecture méthodique.

4. J. Pons oblige, lui aussi, le lecteur à une démarche attentive et rigoureuse. L'oppression est une réalité à laquelle s'est affronté Israël qui, Dieu n'opprimant pas, n'a jamais élaboré de théologie de ces actes de violence. Mais les législateurs, les poètes, les sages et surtout les prophètes ont dû rendre compte des situations historiques dans lesquelles Israël a été opprimé par les nations ou dans lesquelles les pauvres ont été écrasés, au sein même du peuple de Dieu, par les riches et les puissants. Le propos du livre est original et novateur dans la mesure où il ne vise pas cette réalité sociale et internationale sous son aspect historique, mais tente de prendre un point de vue linguistique pour élaborer une sémantique du vocabulaire biblique de l'oppression.

Cette notion est d'abord définie comme *« l'action abusive du fort sur le faible »* de telle sorte qu'est ainsi délimité le champ qu'elle recouvre et que puissent être relev
les termes hébreux qui la constituent. H
mots, dont le sens atteint le niveau de gén
ralité abstraite de la définition, sont reten
et analysés un à un selon quelques pri
cipes éprouvés de la linguistique modern
A l'intérieur d'un champ sémantique dont
présuppose qu'il est circonscrit par une ba
de signification commune, c'est par diff
rence ou opposition que le sens de chaq
terme peut être précisé. Car, à lui seul,
terme ne comporte pas de signification, c'e
dans sa relation avec les autres que s
sens se réalise. Pour mener à bien cet
analyse, l'auteur fait d'abord l'inventaire d
récepteurs et des agents de l'action décri
par chaque mot ; puis, en relevant et en co
parant entre eux les contextes d'utilisation
ces termes dans la Bible, il précise les co
posantes sémantiques ou unités minimales
signification contenues dans chacun d'eu
Par exemple, le sens du mot hébreu *hama*
traduit d'ordinaire par « violence » ou « inju
tice », est constitué de trois composant
sémantiques (la violence, l'exploitation,
mépris de la parole) diversement réalisé
selon les contextes.

L'outil d'analyse ici utilisé permet un premi
découpage affiné du champ sémantique é
dié, mais il ne nous semble pas assez préc
La notion de « composante sémantique » re
nue par l'auteur est trop générale et recouv
des niveaux différents. N'aurait-il pas été p
férable de se reporter à la sémantique
l'école de Greimas qui, pour les unités mi
males de signification — ce que J. Pons
pelle les composantes sémantiques et qu'
peut aussi appeler les « sèmes » — disting
entre les sèmes nucléaires qui sont invariar
et les sèmes contextuels qui varient sel
chaque utilisation du terme et réalisent, da
le contexte, le sens que le terme, en
même inerte et quasi mort, n'a pas sans e
Car, à définir les composantes sémantiqu
de chaque terme par la somme de s
contextes, sans distinguer les sèmes nuclé
res des sèmes contextuels, l'auteur en vi
à exclure, sans s'en rendre compte, t

sage métaphorique ou métonymique des
iots. Constatant ainsi que **Habaquq** 2, 17 est
seul texte où la violence (*hamas*) est portée
ontre des éléments de la nature, J. Pons en
onclut que le prophète étend le champ sé-
iantique du mot. Sans doute, à condition de
e pas exclure que la métaphore est elle-
iême un procédé linguistique qui, en dépas-
ant l'usage couramment établi des mots,
ermet d'élargir leur champ sémantique et de
eprésenter un univers de valeurs autre que le
ionde des simples référents.

ne analyse plus théorique aurait permis de
iieux distinguer la notion de champ séman-
que, en tant qu'entité linguistique, de la
éalité qu'elle désigne. **Jérémie** 22,3, par exem-
le, est le seul texte à proclamer qu'en Israël
violence (*hamas*) s'exerce contre l'immigré
t non seulement contre la veuve et l'orphelin.
aut-il en déduire, comme le fait l'auteur, que
prophète élargit le champ sémantique du
erme ou ne vaut-il pas mieux reconnaître
ue, même si ce passage est la seule occur-
ence où « violence » et « immigrés » sont
eliés, il doit être pris en compte au même
tre que les autres pour déterminer le con-
enu sémique du mot ? « Violence » compren-
rait dès lors un sème du genre : / contre
ersonnes sans protection /, quel que soit le
tatut social concrètement manifesté de ces
ersonnes. Il est donc nécessaire d'atteindre
ne réelle profondeur d'abstraction dans l'ana-
'se, si l'on veut maintenir une distinction
ndispensable entre les entités linguistiques
t la réalité du monde naturel. Un exemple
ans la langue française pourrait illustrer ce
sque constant de confusion : il ne nous
emble pas nécessaire de dire que le champ
émantique du verbe « allumer » s'est étendu
près la découverte de l'électricité ; ce verbe
gardé les mêmes composantes sémantiques,
eul le monde des référents extérieurs au
ngage s'est modifié.

es petites réserves faites, le travail de
auteur renouvelle la recherche lexicogra-
hique de la langue biblique. A ce titre, le
ableau des pages 123-124 est éclairant. Il
iérarchise l'ensemble du champ sémantique de l'oppression en partant du sens le plus générique recouvert par les huit termes étudiés et en le divisant en deux branches, d'après les sens spécifiques, selon que la violence s'exerce sur les personnes ou sur les biens. La pertinence de quelques principes reconnus par les linguistes, mais parfois ignorés des biblistes, s'affirme de la sorte : un projet lexicographique moderne doit savoir qu'il ne faut pas aller chercher le sens d'un mot dans son étymologie et dans son passé, mais dans la structure synchronique de la langue ; la connaissance de l'akkadien, de l'ougaritique ou du cananéen n'est donc pas essentielle, sauf peut-être pour quelques hapax, à la constitution d'un dictionnaire biblique. A l'intérieur même de la langue hébraïque, il est hasardeux de concevoir le lexique selon l'histoire de l'évolution des mots, étant donné que la datation de beaucoup de textes est hypothétique et que les écrits vétérotestamentaires ne représentent qu'une infime partie de la langue parlée en Israël à l'époque biblique. Il est plus sûr de décrire les termes en hiérarchisant leurs différentes composantes sémantiques.

La seconde partie de l'ouvrage étudie la question de la traduction à travers le cas particulier de la Septante et il apparaît que le grec biblique ne parvient pas à couvrir la variété du vocabulaire hébreu. Enfin, ce livre technique n'est pas seulement un essai linguistique, mais aussi une recherche de théologie biblique. Etudier le vocabulaire de l'oppression, c'est évidemment explorer le champ sémantique dans lequel est exprimé le péché social, c'est examiner comment la théologie, notamment celle des prophètes, interprète la notion de communauté nationale affrontée aux agressions étrangères, mais d'abord réellement détruite par les oppresseurs de l'intérieur, les puissants et les riches. L'ordre n'est pas pensé comme l'agencement d'une hiérarchie descendant du roi jusqu'à l'esclave puisque le désordre est précisément la perturbation qu'entraîne dans les rapports sociaux l'usage perverti du pouvoir des juges, des puissants, des princes et des

rois. L'institution se voit ainsi fondamentalement contestée : elle ne relève plus d'un décret immuable de Dieu, lequel peut au contraire la briser et la ruiner sans que le peuple ni l'alliance soient anéantis.

Si ce livre, en raison de sa technicité, ne s'adresse pas à un large public, beaucoup auront cependant grand profit à le consulter, notamment ceux qui cherchent à enraciner dans l'Ancien Testament une actuelle théologie de la libération.

le prophétisme

Si le lecteur moderne lit volontiers les oracles des prophètes, c'est non seulement parce qu'il y déchiffre un appel, parfois violent, à la contestation, mais aussi parce qu'il est fasciné par une poésie empreinte de mystère et de clair-obscur. Trois livres offrent quelques clés pour mieux aborder cette littérature étrange et familière.

5. Les prophètes sont des porteurs de la Parole qu'ils ont reçue de Dieu, mais souvent aussi ils ont transmis leur message en accomplissant des gestes insolites qu'il convient d'appeler signifiants plutôt que symboliques. Ce sont ces gestes que S. Amsler étudie, citant et commentant une trentaine de textes bibliques qui rapportent ces « actes prophétiques », actes parlants ou paroles en actes : Jérémie brise un vase, fait pourrir une ceinture, reste toute sa vie célibataire ; Isaïe déambule tout nu pendant trois ans dans les rues de Jérusalem ; Zacharie confectionne une couronne de métal précieux ; Ezéchiel se rase la tête et la barbe...

Ces actes qui, malgré leur effet d'étonnement ou de provocation, n'ont jamais rien de merveilleux sont toujours accomplis en public. Ils ont pour but de frapper les spectateurs en anticipant devant eux le malheur que Dieu a décidé ou son action salutaire. C'est pourquoi ils sont toujours accompagnés d'une parole : intervenant à un moment où la communication verbale entre le prophète et son auditoire est en crise, l'acte fait advenir le fait insolite pour que le spectateur, dérouté, redevienne auditeur et soit contraint de répondre. Le peuple ainsi averti ne peut plus être surpris par les événements qui l'attendent de sorte que, par ces actes, le destin du prophète est lié à celui de Dieu : ce n'est pas seulement parce que le Seigneur a décidé telle action que le prophète la signifie par un geste, mais c'est aussi parce que le prophète accomplit aux yeux de tous un acte signifiant que le Seigneur réalise ce qui a été ainsi annoncé. Aucune magie dans ces pratiques qui n'ont pas pour but de déterminer l'avenir à partir du présent, mais qui invitent les spectateurs-auditeurs à comprendre leur présent en fonction d'un avenir inévitable.

En quelques remarques brèves et pertinentes, S. Amsler compare l'effet de ces actes prophétiques avec le rôle que jouent les paraboles dans la prédication de Jésus. Voilà un excellent livre, simple et court, qui en se limitant à un point précis de la pratique des prophètes aide à comprendre le prophétisme en général.

6. Le livre de **Jérémie** est peut-être celui qui, littérairement, est le plus varié des livres prophétiques. Les oracles, en effet, sont accompagnés de longs récits biographiques, de prières psalmiques et de ces passages uniques dans la littérature biblique qu'on a appelés « confessions ». H. Mottu se propose d'analyser celles-ci. Mais au questionnement traditionnel de l'exégète, l'auteur veut ajouter celui du théologien systématique qui dialogue avec les œuvres des modernes et les écoute : par delà les siècles, la plainte de Jérémie fait écho aux doutes, aux illusions et aux espérances de nos contemporains. H. Mottu part de la constatation suivante : les confessions font de Jérémie le prophète le plus personnel de l'Ancien Testament, celui qui s'est dévoilé le plus intimement dans son œuvre ; mais il est erroné de vouloir faire de lui le prototype de l'individu au sens moderne du terme, celui qui aurait conquis son autonomie en s'affranchissant de ses dépendances sociales, religieuses ou nationales. Car Jérémie demeure paradoxalement le prophète le plus engagé

dans les mouvements et les cassures de l'Histoire.

En conséquence, l'auteur essaie d'analyser ici le travail par lequel est dépassée, chez le prophète, l'antinomie de l'individuel et du collectif, du spirituel et du politique. Ces confessions ne sont donc pas à entendre comme de suspectes confidences, mais comme des interprétations que le prophète fait de son œuvre et de son message. A ce titre, elles représentent un authentique témoignage théologique, un moment essentiel de la prédication pendant lequel Jérémie, prenant une conscience toujours plus approfondie de sa propre subjectivité, l'expose, non pour s'y arrêter, mais pour l'élargir aux dimensions d'une « personnalité corporative ». Appliquant le concept de *corporate personnality* que Wheeler Robinson avait défini, l'auteur fait du prophète une figure capable de rassembler la conscience des individus et de redonner corps au groupe. Mais qui dit « figure » ne dit pas modèle. Jérémie n'est pas le modèle du juste souffrant. Sa protestation ne fait jamais appel à la justice ; au contraire, elle approche parfois du blasphème. Mais il se tient devant Dieu, avec tout l'humain de la souffrance, de la colère, du ressentiment, du désir de vengeance, du doute. Figure de tout un peuple qui va être anéanti dans la guerre et l'Exil, il participe à cette souffrance, mais il a surtout pour tâche de tenir bon pour qu'au-delà de la tragédie historique, la mémoire de cette résistance, gardée par le groupe de ses disciples, devienne un fondement de l'espérance. Car l'expérience dont Jérémie témoigne dans ses confessions est fondamentale non seulement pour la foi, mais aussi pour toute vie humaine. La douleur que crie le prophète est celle, nécessaire, du deuil à faire quand se sont écroulés les espoirs illusoires et qu'enfin l'épreuve d'une perte inévitable ne laisse d'autre issue que l'affrontement au réel. C'est ainsi que Jérémie, se retournant sur sa propre souffrance pour mieux résister, est le premier à témoigner que Dieu peut se révéler dans l'Exil, non parce que cette dispersion serait un châtiment, mais parce qu'elle peut être une bénédiction si le peuple, subissant son malheur, accepte de tenir ferme face à un avenir dont l'inconnu est le gage de l'espérance.

Ce livre est à recommander au public le plus large : il se garde en effet de l'aridité technique des analyses exégétiques, évite la langue pesante et obscure des débats théologiques et pourtant ne renonce nullement aux exigences de l'analyse des textes, n'esquive pas les questions fondamentales que pose à la fois l'expérience de la souffrance et de l'échec historique. Enfin, le dialogue qu'il établit entre Jérémie et les penseurs modernes, parmi lesquels D. Bonhoëffer, abondamment cité, fait figure de prophète jérémien contemporain, assure une ouverture anthropologique qui fait défaut à beaucoup de travaux d'exégèse.

7. R. Martin-Achard propose un ouvrage intéressant et original sur le prophète Amos, le plus ancien dont nous avons conservé les écrits. Au dire même de l'auteur, il ne s'agit pas d'un commentaire d'**Amos**, mais d'une présentation détaillée des aspects principaux de la prédication du Téquoïte. Dans ce but, un incessant dialogue s'établit, d'une part, avec le prophète dont on essaie de comprendre la personnalité et l'œuvre, d'autre part, avec les principaux commentateurs modernes, tels que S. Amsler, H.W. Wolff, W. Rudolph, J.L. Mays, A. Neher, L. Monloubou, qui ont rédigé de savants ouvrages ou articles sur ce prophète du VIIe siècle.

Le plan est simple : une première partie formule des hypothèses sur la personnalité du prophète, son cadre de vie et ses activités ; une deuxième partie examine le contenu du message ; la fin rappelle comment ce message a été lu et interprété de l'époque biblique à nos jours.

Le dialogue avec les commentaires modernes est instructif : il témoigne que les lectures historicisantes d'**Amos** proposent la plus grande variété d'hypothèses qui, au fil des commentateurs, se contredisent et s'annulent les unes les autres. Ainsi en est-il des statuts sociaux attribués au prophète de Téquoa ou du cadre historique de sa prédication. Pour

l'un, c'est un pauvre berger ; pour l'autre, un riche propriétaire indépendant. Certains, s'appuyant sur l'archéologie qui atteste et date le tremblement de terre mentionné dans l'en-tête, situent l'intervention d'Amos, de courte durée, vers 760, en Samarie seulement, sous Jéroboam II. D'autres étendent son ministère jusqu'en 735 et, après un passage dans le Royaume du Nord, le font prêcher en Judée. A-t-il prophétisé à une époque où le Royaume de Samarie conduit par Jéroboam était en pleine prospérité ou, au contraire, dans un contexte politique et militaire difficile, sous une nouvelle menace des Araméens précédemment repoussés ? Là encore, les hypothèses se font et se défont au point que R. Martin-Achard conclut avec sagesse qu'il vaut mieux lire le message du prophète plutôt que d'essayer de reconstituer sa vie.

Comprendre un prophète, selon les commentateurs ici invoqués, c'est d'abord départager les textes authentiques des « inauthentiques », ajoutés postérieurement par des disciples, des collecteurs ou un rédacteur final. En accord avec la majorité des exégètes, R. Martin-Achard range parmi les textes inauthentiques les paroles sur Edom, Tyr et Juda, des fragments hymnologiques et la conclusion (9, 11-15). Les chapitres 3-6 et 7-9 présenteraient un certain désordre aux dires de quelques spécialistes : les visions, les oracles et les récits sont mélangés. Plus prudent, l'auteur invite, avec raison, à retrouver la logique parfois cachée qui a rassemblé en une unité des éléments à l'origine peut-être dispersés.

Une certaine critique littéraire pense pouvoir expliquer les textes en les ramenant à du déjà-connu, c'est-à-dire en les classant soit dans des genres littéraires, soit dans un courant de pensée déjà répertorié. Quand l'histoire littéraire repose sur des données parfaitement connues et maîtrisées, cette méthode peut être éclairante, mais lorsque tout l'édifice est constitué d'une série d'hypothèses mouvantes et mal assurées, la critique semble alors labourer la mer. **Amos** a-t-il trouvé son principe d'explication ultime quand on le rattache à un milieu cultuel, à une tradition yahviste, à une théologie de l'Alliance, à une littérature sapientiale ou à une pensée juridique ? Autant de propositions avancées par les uns et les autres parmi lesquelles R. Martin-Achard refuse de choisir : qui pourrait, en effet, raisonnablement soutenir que de l'un de ces courants de pensée dépend la compréhension globale de la prédication du prophète ?

Il n'en est pas moins légitime de se demander dans quelle mesure l'intervention d'Amos dépend d'un droit déjà codifié avant lui. Si, en effet, la Loi dans la conception pleine que nous lui donnons aujourd'hui n'existe vraiment qu'à partir du **Deutéronome**, un droit d'origine yahviste et royal existait avant Amos. C'est à ce droit qu'il se réfère vraisemblablement et il n'est donc pas, comme l'ont prétendu certains exégètes, l'instaurateur d'une nouvelle religion qui aurait été le « monothéisme moral ». Sa prédication part du constat que la situation sociale de son temps a remis en cause les fondements égalitaires des anciennes sociétés patriarcales. La politique d'annexion des terres pratiquée par la couronne à partir de David et intensifiée après lui tant au Nord qu'au Sud a développé les villes au profit des propriétaires terriens et au détriment des petits paysans dépossédés de leurs champs et réduits à l'esclavage forcé. La royauté israélite s'est conformée aux institutions cananéennes. C'est dans ce contexte socio-politique que prêche Amos. Toutefois sa nouveauté radicale est de ne plus adresser ses reproches à une seule catégorie sociale, mais d'attester que les exigences de YHWH concernent tout le peuple dont Dieu est prêt à décréter la fin si le droit n'est pas respecté. Amos est, en effet, le premier à annoncer le Jour terrible de YHWH où tout sera anéanti. Cette condamnation laisse-t-elle une chance à la repentance d'Israël ou prédit-elle une irruption assurée de la fin ? Considérant que la conclusion du recueil est postérieure à Amos, l'auteur estime que cette prédication n'offre aucune proposition de salut qui fasse contrepoids aux annonces de malheur. La spécificité du Téquoïte est de prédire la disparition du Royaume de Samarie, sans que

notion de « Reste », vraisemblablement outée plus tardivement, ne vienne donner à uiconque une assurance de survie. Tout salut st laissé à l'initiative bienveillante de YHWH, ême la pratique du droit n'assure pas le alut.

a dernière partie du livre nous apprend u'**Amos**, dans l'histoire de l'Eglise notamment, a été peu commenté dans son entier. es Pères se réfèrent plus volontiers au message d'espérance final et font du livre une cture christologique. Savonarole et Calvin ont, sans doute, les premiers à reprendre le exte dans toute la force de son jugement oral et social. Dans les cinquante dernières nnées, sous le nazisme ou, plus récemment, ans le cadre de la redécouverte du politique, es chrétiens, alertés notamment par les relecures bibliques du philosophe Ernst Bloch, se ont plu à réentendre la violence révolutionaire contenue dans le message du Téquoïte. i le livre de R. Martin-Achard ne veut pas tre un commentaire, il n'en demeure pas oins une étude admirable qui, par l'abonance de ses références aux exégèses récens qu'elle discute, offre un panorama complet es questions posées à **Amos** par la critique storique. Ajoutons enfin que l'auteur interge implicitement dans ce travail la pertience des méthodes critiques employées par ertains de ses confrères dont la principale imulation scientifique et le passe-temps vori semblent être de détruire les hypothèes avancées par leurs prédécesseurs.

aniel à la naissance e l'apocalyptique

A. Lacocque qui avait publié en 1976 un ommentaire de **Daniel** propose ici une réexion de synthèse sur les conceptions nouelles, le milieu porteur, les caractéristiques téraires de ce livre biblique qu'il considère omme le représentant le plus pur du genre ocalyptique. A travers **Daniel**, c'est donc ut le courant des apocalypticiens qui est préenté et étudié. A ce titre, cet ouvrage figure rtainement parmi les meilleurs de langue ançaise qui sont consacrés à ce genre blique et intertestamentaire.

Il commence par retracer rapidement les diverses époques de rédaction du livre, définitivement composé dans la deuxième partie du IIe siècle avant J.-C. (vers 166-164). Mais les chapitres 1 à 6, dont les récits, pour l'essentiel, ne sont marqués par aucune amertume envers la royauté païenne, ne peuvent être datés de l'époque des persécutions d'Antiochus-Epiphane. Cette partie qui remonte au moment du partage de l'empire d'Alexandre rassemble des contes appartenant à un ancien « cycle de Daniel » et fut retouchée vers 166-164 par le dernier rédacteur qui lui ajouta la seconde moitié du livre (Dn 7-12), conçue pour les martyrs d'alors et de genre nettement apocalyptique. Tout ce travail de rédaction doit être resitué dans une époque historique où les conceptions traditionnelles du yahvisme sont bousculées par l'arrivée de l'hellénisme. La classe sacerdotale collabore avec les représentants de la nouvelle culture grecque, non par apostasie, mais parce que l'empire alexandrin confère à la Tora le statut de loi d'Etat, principe fondamental qui, parmi les lois des autres pays reconnus, structure le cosmos et la vie politique. Mais, de ce fait, la loi mosaïque se voit peu à peu coupée de son origine divine pour devenir seulement la charte d'un peuple et pour se séculariser au point de n'être qu'un mode particulier de l'harmonie cosmique et politique du monde. Un groupe de fidèles religieux va bientôt réagir contre cette banalisation de la Tora et lui rendre, par une observance scrupuleuse, sa valeur religieuse et transcendante. Le conflit est alors inévitable entre les pouvoirs grecs et ce groupe de pieux qui organise la résistance et sera victime des persécutions. C'est parmi ces fidèles de la vraie foi, les *Hassidim*, qu'est rédigé définitivement le livre de **Daniel.**

La deuxième partie de l'ouvrage, la plus importante, expose les principales caractéristiques du genre apocalyptique. C'est sans doute dans son rapport au temps que ce genre se définit le mieux. Laissant de côté le passé, l'apocalyptique ne rappelle plus les grands moments de l'Exode et de l'Alliance ; elle ne

se tourne pas davantage, comme la prophétie, vers un futur lointain, car ses auteurs sont arrivés au Jour du Seigneur. Elle remplit seulement l'instant présent qui devient un absolu parce qu'il est le moment où l'histoire chute, sans avenir possible, dans l'échec ultime des fidèles de Dieu pour qui la seule issue apparaît hors de l'histoire. En ce sens, l'apocalypticien essaie de concilier le temps et l'éternité, en montrant que le triomphe de l'histoire ne peut pas se réaliser par un retour au bon temps préexilique, mais qu'il n'advient qu'en dehors de l'histoire même. Sur ce point, il médite le message des anciens prophètes pour le transformer jusqu'à rompre avec lui. C'est au cœur de cet absolu de l'instant présent et définitif que s'explique le passage du collectif à l'individuel et Jésus, héritier de ce grand courant, pourra dire : « *Repentez-vous, car le Royaume de Dieu est proche* ».

D'excellentes pages montrent comment la figure du roi a été transformée par **Daniel** en « Fils d'Adam » et s'achève finalement dans la personne du Fils de l'Homme, réconciliant le temps des origines et celui de la fin. Les derniers chapitres cherchent alors à établir comment le genre apocalyptique puise dans le vieux fond des mythes, mais l'épure et le conforme au yahvisme pour faire de ce monde l'unique lieu où s'accomplit le passage d'une économie à une autre : celle de l'histoire à celle de l'éternité.

Je terminerai la recension de ce livre clair et profond par une interrogation. Comme milieu d'origine de **Daniel** et donc du genre apocalyptique, l'auteur propose le groupe des *Hassidim* qui s'est manifesté par sa résistance à Antiochus-Epiphane, a été proche des Maccabées, même s'il s'est écarté d'eux par la suite, et d'où sortiront les Esséniens de Qumran. Cette hypothèse est la plus solide, la plus reçue, et il semble bien difficile de trouver des arguments assez convaincants pour la balayer. C'est aussi la tâche de l'historien des textes et des idées de préciser quels furent la pensée, la vision du monde, les intérêts politiques ou religieux des milieux humains qui ont produit les œuvres littéraires. Mais c'est alors que les difficultés commencent pour le chercheur. Car il ne suffit pas de définir l'idéologie d'une communauté en résumant les idées transmises par les livres qu'elle a laissés. Il faut aussi resituer ce groupe dans ses rapports, ses différences ou ses conflits avec les autres qui l'entouraient. A. Lacocque propose de voir chez les apocalypticiens des gens qui, profondément affectés par la catastrophe de 587, considèrent qu'il n'est plus possible de lire l'accomplissement de l'espérance finale dans la restauration politique d'Israël ou dans le relèvement d'un nouveau Temple définitif ; et ce, d'autant moins qu'au moment où ils prétendent être le vrai Israël fidèle, ils sont écrasés par la première grande persécution contre les Juifs. A ces apocalypticiens s'opposent les « théocratiques » pour qui, au contraire, la restauration promise s'est effectuée avec le retour d'Exil et avec la reconstruction du Temple, qui estiment que la communauté politique de retour à Sion est alors et à jamais le Royaume de Dieu inauguré sur la terre. A ce dernier courant appartient le Chroniste, mais aussi, bien sûr, **Ezéchiel** 40-48.

Cette opposition de deux groupes nettement distincts (« apocalypticiens » et « théocratiques ») est sans doute commode. Elle rend compte à gros traits de tensions historiques au sein du peuple juif. Mais elle me satisfait peu en raison même de son schématisme. Il est risqué d'identifier les groupes qui s'opposent lors des persécutions d'Antiochus-Epiphane à leurs seules productions littéraires. Ne va-t-on pas trop vite en réunissant en une même tendance idéologique la classe sacerdotale collaborant avec l'hellénisme vers 165, le livre du Chroniste sans doute rédigé une centaine d'années auparavant et les derniers chapitres d'**Ezéchiel** datant d'environ 590-570 ? Les objets sont bien différents et les dates s'étalent sur plusieurs siècles. Enfin cette opposition trop claire entre théocratiques et apocalypticiens laisse le pauvre Ezéchiel dans une position bien inconfortable. Ses derniers chapitres sur le Temple le rangent du côté des théocratiques, mais le reste de son œuvre

ıit de lui le père de l'apocalyptique juive, omme le reconnaît A. Lacocque (p. 152). On ourrait faire les mêmes remarques au sujet e la tradition sacerdotale sur laquelle l'auteur este discret : elle devrait se ranger, selon schéma, du côté des théocratiques, mais ertains passages, comme l'épisode du Délu- e et l'histoire de Noé, ou certaines cons- ıntes stylistiques et littéraires, comme l'ha- itude de dénombrer exactement les années et e rapporter le temps à l'ordre cosmique, attirent vers le courant apocalyptique.

e faudrait-il pas inviter alors les historiens u monde biblique, surtout ceux de la période ostexilique, à rechercher ce qui, dans les elations des hommes de cette époque entre ux, dans les formes et les modalités d'ex- ression de leur expérience religieuse, relève e ces lentes et insensibles évolutions que ertains historiens contemporains appellent s « styles » ? C'est ce qu'en d'autres domai- es ont accompli des chercheurs comme M. oucault sur l'histoire de la sexualité ou . Brown sur l'antiquité tardive. Or ces styles, ui ne décrivent pas d'abord un objet litté- aire, ne relèvent pas directement des appar- enances politiques ou sociales des groupes ui les créent ou les adoptent. Ils apparais- ent et s'étendent sur une période qui peut tre longue parce que la « posture » qu'ils pro- osent est celle dans laquelle se tient ou se omporte le mieux tout le corps social, uelles que soient par ailleurs ses oppositions e classes ou ses rivalités politiques. Dans la ériode postexilique, l'apocalyptique ne se- ait-elle pas un style, adopté peu à peu par ensemble de la société, sans que ce style oit explicable par les seules infrastructures ociales ? On comprendrait ainsi qu'il se encontre dans des groupes opposés. Le livre 'A. Lacocque contribue déjà à ce que doit tre la description précise de ce style.

extérieur du livre

. Les Facultés de théologie des Universités e Fribourg, Genève, Lausanne et Neuchâtel, n publiant le fruit de leur enseignement, ıettent entre les mains du public un dossier remarquablement documenté et clairement rédigé sur les grands moments de l'histoire au cours de laquelle le canon de l'Ancien Testament a été fixé et discuté dans les Eglises.

C'est la fixation du canon juif par les Phari- siens eux-mêmes qui marque le premier temps de cette histoire (entre le début de notre ère et la deuxième révolte juive contre Rome en 131-135). D'après D. Barthélémy, il apparaît que le consensus qui limita le nombre des livres de la Bible hébraïque a été obtenu assez rapidement et sans dispute ni opposition violente. Seule la canonicité de **Qohélet** a été vraiment mise en doute par quelques rabbins. Mais même les discussions sur le **Cantique des Cantiques** ne visaient pas, de la part de certains, à l'exclure, mais bien plutôt à en empêcher un usage profane. Quand les chré- tiens naissants ont utilisé les Ecritures juives comme leur bien propre et ont commencé à y ajouter les évangiles et les écrits aposto- liques dans leur lecture publique, les Phari- siens se virent obligés de marquer les fron- tières de leur propre canon et prirent comme critère l'interruption de la chaîne des pro- phètes, ce qui les contraignit à recourir à la pseudépigraphie pour accueillir **Daniel**, les **Chroniques**, **Esdras**, **Néhémie**, tous postérieurs à la cessation de la prophétie.

J.-D. Kaestli fait remarquer que la fixation du canon pharisien ne s'explique pas par la seule volonté de se protéger des chrétiens, mais aussi par l'opposition aux courants apocalyp- ticiens qui, en vertu de leur conception d'une inspiration divine permanente, ne se résol- vaient pas à clore définitivement la liste de leurs livres sacrés. Cependant le judaïsme hellénistique, avant la fixation du canon par les Pharisiens, avait fait circuler par la Bible grecque une collection plus large qui com- prenait les livres que l'histoire postérieure appellera *deutérocanoniques* et dont le chris- tianisme hérita. Cette différence entre les Bibles hébraïque et grecque a provoqué toute une série de discussions au sein même des Eglises chrétiennes, grecques d'abord, latines ensuite.

Selon E. Junod, c'est dans l'Eglise grecque qu'apparaissent les premières listes qui dénombrent les livres de l'Ancien Testament, en limitant ceux-ci aux 22 de la Bible hébraïque, sans citer les deutérocanoniques. Cependant, ces derniers ont un statut particulier reconnu : s'ils ne sont jamais, pour les Pères grecs, objets d'homélies ou de commentaires, ils sont toutefois rattachés à l'Ancien Testament officiel comme une sorte de prolégomène dont l'enseignement moral est de grand profit pour préparer les catéchumènes à aborder les mystères cachés dans les livres du premier ordre, appelés *testamentaires*. Il est vraisemblable que, si les Eglises chrétiennes acceptaient un tel usage de ces deutérocanoniques, c'est que les Juifs eux-mêmes les considéraient avec respect.

Dans l'Eglise latine, la question du canon de l'Ancien Testament fut posée d'abord par les Priscillianistes qui utilisaient des livres apocryphes, mais surtout par la traduction de Jérôme et de son recours à la « *veritas hebraïca.* » En prenant comme seul critère de traduction la version hébraïque, Jérôme ne risquait-il pas d'éliminer la Septante et de lui refuser son caractère inspiré, reconnu jusqu'alors par les Eglises ? Sa position, qui a évolué, notamment à la suite d'un échange de lettres avec Augustin, tend cependant à ôter le charisme de l'inspiration aux traducteurs de la Septante et à ne reconnaître de valeur à celle-ci que pour les besoins de la prière liturgique. Augustin, plus sage, ne veut pas adopter une position d'érudit mais de théologien. Considérant que la Septante a été utilisée au temps des Apôtres, puis par les Pères, et qu'on l'emploie dans la lecture publique au sein des Eglises occidentales, il la considère comme inspirée au même titre que la Bible hébraïque. L'une et l'autre ont été écrites différemment et mystérieusement, sans contradiction, sous le souffle du même Esprit.

Dans l'Eglise occidentale, la querelle resurgit au moment de la Réforme, mais il est à remarquer que les grands réformateurs ont peu polémiqué sur les limites du canon de l'Ancien Testament. Ils sont cependant restés suffisamment imprécis pour que le concile de Trente ait décidé de se prononcer sur ce point. Alors que certains pères conciliaires ou certains théologiens catholiques étaient partisans de distinguer les livres servant à fonder la foi (Bible hébraïque) de ceux destinés seulement à l'édification des fidèles (deutérocanoniques), le concile refusa une telle distinction propre à jeter le trouble dans les esprits et se contenta d'affirmer que tous les livres reçus par la Tradition, y compris les deutérocanoniques, étaient inspirés par l'Esprit Saint. P. Fraenkel, dans un article où il rapporte le débat opposant Chemnitz et Bellarmin, montre que la polémique entre protestants et catholiques sur les deutérocanoniques s'affirma après le concile de Trente. L'étude de S. Amsler sur la politique d'édition des sociétés bibliques au XIXe siècle fait apparaître que la publication, dans les Bibles, des livres deutérocanoniques souleva de vives disputes au sein même des communautés protestantes. En conclusion, J. A. Sanders reprend les principales étapes et les grands acquis de cette discipline particulière de l'exégèse qu'il a inaugurée et illustrée : la critique du canon. Après avoir défini les principaux caractères du canon biblique, il invite les chercheurs à s'orienter vers la question historique et herméneutique de la clôture des textes. Tous les auteurs qui ont collaboré à cet ouvrage font déjà beaucoup avancer cette question.

10. En rééditant le **Saint Jérôme** de J. Steinmann, les Editions du Cerf remettent à la disposition du grand public un livre qui n'a rien perdu de sa vigueur ni de son intérêt. Cependant le lecteur d'aujourd'hui sera peut-être sensible à certains aspects qui restaient encore dans l'ombre en 1958. Mais, qu'on le lise aujourd'hui ou qu'on l'ait lu hier, l'ouvrage se parcourt d'un trait, avec la passion qu'on éprouve à la lecture des grandes biographies, ces romans vrais de la littérature moderne. Il faut dire que la vie de Jérôme est pleine de ces rencontres décisives, de ces voyages aventureux, de ces querelles enflammées, de ces amitiés fortes et brutalement rompues, de ces recherches savantes, de ces déchi-

ements intérieurs qui mènent l'histoire d'une ie par rebondissements successifs jusqu'à on accomplissement final. En cette époque ecouée encore par les grandes disputes néologiques, ébranlée par ce choc historique nattendu qui fait tomber Rome sous la pousée des Barbares, Jérôme, il est vrai, n'a janais été cet ermite serein, revêtu de la pourre cardinalice, méditant dans la pénombre 'un intérieur coquet, tel que nous le donne voir la peinture occidentale.

vec le seul recul du temps, cet ouvrage emble tout autant livrer le portrait de l'exéète français disparu que celui du Père latin. teinmann avait trouvé en Jérôme un homme sa mesure, en qui il se reconnaissait luinême. Les finesses, les colères, les tendreses, les « coups de gueule », voire les injusices du saint, font le ravissement du bibliste noderne qui se complaît à montrer que la ainteté de Jérôme s'est fort bien accomnodée des passions les plus acerbes, mais ue son amour de la Bible comme Parole de Dieu a capté toutes les forces de sa vie et iguisé son génie.

'un des principaux intérêts qu'offre cette éédition après trois décennies est sans loute la conception de l'exégèse que Steinnann veut mettre en honneur. Il admire sans éserve chez Jérôme le défenseur de la *verias hebraïca*, le traducteur fidèle de l'hébreu, e scrupuleux déchiffreur du sens littéral et istorique, le violent pourfendeur d'Origène et le l'allégorisme. Et pour ces raisons, Jérôme st, selon Steinmann, le père de l'exégèse noderne, le précurseur des méthodes scienifiques, qu'elles soient philologiques ou hisoriques : ce qui rend les commentaires du noine de Bethléem originaux parmi tous ceux les Pères de l'Eglise. Cependant, si le respect du sens littéral a fait de la **Vulgate** un travail exemplaire et génial, il faut bien reconnaître que Jérôme a toujours compris que son commentaire de l'Ecriture ne pouvait s'épuiser dans le sens historique. C'est à Origène précisément, pour qui il avait, dans sa jeunesse, une admiration sans borne, qu'il doit sa vocation de bibliste et c'est encore à lui qu'il recourt, sans l'avouer et après avoir contribué injustement à le faire condamner par l'Eglise, quand, sur la fin de sa vie, il veut atteindre le sens profond de l'Ecriture, une et révélée. De ce point de vue, l'ouvrage de Steinmann apparaît bien daté, comme fruit de cette période où l'exégèse historique, enfin autorisée et promue dans l'Eglise catholique par l'encyclique de Pie XII, **Divino afflante Spiritu**, allait donner le meilleur d'elle-même, introduisant la rigueur scientifique et critique dans l'étude des textes. Mais dans le feu de sa découverte, ce courant ne percevait pas encore que le sens de tout écrit ne se réduit pas aux circonstances historiques qui entourent sa production, mais se joue aussi à travers le tissage subtil des signifiants qui attendent d'être déchiffrés. Pour cette raison, l'allégorisme d'Origène, tout autant que l'historicisme de Jérôme, et malgré son manque de rigueur critique, est annonciateur de la recherche exégétique actuelle. Le renouveau des études origéniennes le prouve aujourd'hui. Et quand Steinmann écrivait que « *l'histoire de Jérôme est celle d'une désintoxication, Origène étant le poison* », on ne peut s'empêcher de penser qu'il a trop fait sienne l'injuste condamnation prononcée par le traducteur de la **Vulgate** et qu'il s'est passionnément mépris sur l'un des avenirs possibles et les plus prometteurs de l'exégèse contemporaine.

françois martin

CENTRE THOMAS MORE

Programme 1986-1987

SESSIONS

1. 6-7 décembre : **La monnaie et l'échange non comptable** (Daniel de COPPET, Solange FALADE, Jean-Michel SERVET)

2. 13 décembre : **« Les yeux de Laure ». A propos du transfert** (Juan David NASIO)

3. 17-18 janvier : **Les sectes en France et l'Etat** (Jacques ROBERT)

4. 31 janvier - 1er février : **Représentations et attitudes dans la relation aux personnes handicapées** (Alain GIAMI)

5. 31 janvier - 1er février : **La royauté et la mauvaise conscience d'Israël** (Jacques CAZEAUX)

6. 14-15 février : **Pensée juive et modernité : Rosenzweig, Benjamin, Scholem** (Stéphane MOSES, Guy PETITDEMANGE)

7. 14-15 février : **Travail social en contexte d'autorité** (Michel TALEGHANI)

8. 19-20 février : **Le monde paysan dans la crise agricole** (Catherine BECOUARN, Pierre COULOMB, Serge CORDELLIER)

9. 14-15 mars : **Prière, mystique, extase** (Stanislas BRETON)

10. 14-15 mars : **Ethique de l'économie** (Serge-Christophe KOLM)

11. 28-29 mars : **Pratiques et éthiques sexuelles au temps de l'empire romain** (Aline ROUSSELLE)

12. 4-5 avril : **Psychanalyse : la question de l'humain** (Michel PATRIS, Lucien ISRAEL)

13. 21-25 avril : **Initiation à l'analyse sémiotique des textes** (avec le *CADIR*)

14. 9-10 mai : **La féminité selon Freud et Lacan** (Paul-Laurent ASSOUN)

15. 23-24 mai : **L'accompagnement « à la vie »** (Maurice TITRAN)